ROCZNIKI TEOLOGICZNO-KANONICZNE
Tom XVI, zeszyt 1 — 1969

O. HUGOLIN LANGKAMMER OFM

PROBLEMY LITERACKIE I GENETYCZNE W Hbr 1, 1-4

Hbr 1, 1-4 nie stanowi ścisłego wstępu do listu i dlatego na trafne określenie, które wyczerpałoby zawartą w nim problematykę, trudno się zdobyć we wstępie do niniejszego studium. W każdym zaś wypadku z punktu literackiego dyskutuje się nad jednością tego fragmentu, sądząc, iż w. 3. stanowi cytat, czyli starszą od całości część. Aczkolwiek A. Vanhoye[1] strukturze listu oraz części wstępnej 1, 1-4 dużo poświęcił uwagi i wnioski jego o jedności literackiej proemium wyprowadzone są z rzetelnej szeroko pojętej analizy, to w dalszym ciągu autorzy widzący w w. trzecim starszy trzon, nie doczekali się w dziele A. Vanhoye odpowiedzi. Niniejsza praca stanowić tedy ma odpowiedź na twierdzenia godzące w jedność literacką Hbr 1, 1-4. Bez zbadania tła historyczno-religijnego Hbr 1, 1-4 byłaby połowiczna, choćby tylko z tej prostej racji, że przeciwnicy jedności literackiej mylne (jak się okaże) w tym względzie postawili hipotezy. Podział studium podyktowany jest rozłożeniem materiału na poszczególne partie teologiczne przez autora Hbr. Toteż po krytyce literackiej trzeba będzie zająć się każdą jednostką z osobna, z tym że najpierw zwróci się uwagę na problemy literackie. Ponieważ w centrum zainteresowania stoi w. trzeci, doczeka się on dość szczegółowego omówienia.

I. KRYTYKA LITERACKA[2]

Z punktu widzenia gramatyki Hbr 1, 1-4 podzielić trzeba na jedno zdanie główne (πολυμερῶς [...] ἐν υἱῷ) i trzy zdania względne, wprowadzone przez następujące zaimki względne: 1) ὅν; 2) δι' οὗ; 3) ὅς. Ostatnie zdanie relatywne jest szeroko rozbudowane i obejmuje kilka imiesłowów. Przy czym ostatni z nich („stawszy się") włożono w zdanie porównawcze (sententia comparativa).

---

[1] *La structure littéraire de l'Epître aux Hébreux*, „Studia Neotestamentica", 1, Paris 1962.

[2] W kwestiach struktury literackiej Hbr 1, 1-4 — zob. głównie Vanhoye, dz. cyt., s. 66—68.

Aspekt literacki każe przeprowadzić podział całości na dwie części: 1. ww. 1—2, 2. ww. 3—4.

1. W pierwszej części podmiotem jest „Bóg", w drugiej natomiast „Syn", który już w pierwszej części zostaje wprowadzony, by w drugiej stać się jej gramatycznym (ὅς) i treściowym centrum. Pierwszą część cechuje absolutny teocentryzm, uwydatniający się we wszystkich trzech jej członach: 1) Bóg przemawiał w ST do Ojców przez Proroków; 2) przez Syna; 3) którego ustanowił dziedzicem wszystkiego i przez którego uczynił eony. Charakter teocentryczny pierwszej części przewija się przez całość listu. Bóg bowiem prowadzi wielu synów do zbawienia (2, 10); powołuje Chrystusa na jedynego Arcykapłana (5, 5); nam pozwala uczestniczyć w jego świętości (12, 7-10); doksologia końcowa (13, 20).

Specjalną uwagę zwrócimy na trzeci człon pierwszej części, która mieści w sobie dwie brzemienne w treść wypowiedzi:

1) „którego uczynił dziedzicem wszystkiego",

2) „przez którego uczynił eony".

Sam porządek tych dwu solennych orzeczeń albo, inaczej, kolejne ich zestawienie, gdzie pierwszeństwo posiada fakt ustanowienia Syna dziedzicem uniwersalnym, przed zdaniem o jego współudziale przy stworzeniu eonów zastanawia, gdyż godzi w układ logiczny. Wydaje się, że tego rodzaju postępowanie autora jest celowe. Świadczy o tym to, że pierwsza część może być wprawdzie pod względem gramatycznym i literackim uważana za zakończoną, jednak nie pod względem ideowym.

Słusznie tedy należy szukać w drugiej części podjęcia idei pierwszej i przeprowadzenia jej do zaokrąglenia.

2. Drugą część cechuje myśl chrystologiczna, zachowuje się w niej porządek logiczny. A więc autor w drugiej części zakańcza bieg myślowy, tworząc w ten sposób wspaniałą pod każdym względem całość kompozycyjną.

W pierwszym członie drugiej części traktuje autor o stosunku Syna do Boga (ontycznie) oraz o jego relacji do świata (kosmicznie).

W drugim członie uwydatnia soteryczny stosunek Syna do świata (tj. jego dzieło zbawcze, pojęte jako oczyszczenie z grzechów) oraz, co z tym ontycznie, a mniej czasowo, jest związane, „ulokowanie się" (sam Syn jest w akcji) Syna po prawicy Boga.

Trzeci człon opiewa stan glorii Syna. Jest on wyższy od pozycji aniołów, dlatego że (ściśle: o tyle, o ile) Syn odziedziczył imię stawiające go ponad aniołów.

Pojęcia główne z pierwszej części posiadają w drugiej swoje odpowiedniki:

1) „Syn" (w. 2a) — w „będąc" (w. 3a);

2) określenie Syna jako pośrednika w stworzeniu (w. 2b) — w zwrocie „niosąc wszystko [...]" (w. 3b);

3) „dziedzic" (w. 2b) — w „odziedziczył" (w. 4).

Przemyślana jedność Hbr 1, 1-4 znajduje ponadto swoje potwierdzenie w wypowiedziach antytetycznych znajdujących się w obu częściach. W pierwszej bowiem przedstawia autor doskonałość objawienia Bożego w Synu — zrozumiane jako wydarzenie eschatologiczne — niedoskonałemu w prorokach. W drugiej części znów niezrównaną chwałę wywyższonego Syna — niższej godności aniołów.

Na podstawie więc krytyki literackiej Hbr 1, Hbr 1, 1-4 potraktować należałoby jako całość kompozycyjną i ideową.

Nim jednak przeprowadzimy krytykę wypowiedzi autorów godzących w jedność literacką proemium Hbr, należy się bliżej przypatrzeć pierwszej części (którą egzegeci jednogłośnie przypisują autorowi Hbr), a zwłaszcza dwom wypowiedziom kosmologicznym, głównie z racji różnorakich opinii o ich treści i znaczeniu.

II. PRZEMÓWIENIE BOŻE ONGIŚ I DZIŚ (1, 1-2a)

Pierwsze dwa człony pierwszej części Hbr 1, 1-4 w centrum zagadnienia stawiają przemówienie Boże, przy czym odnosi się wrażenie, że autor mówi o dwóch etapach przemówienia Bożego: po przemówieniu w prorokach przemawiał Bóg w Synu. Symetryczne rozłożenie zdania pozwala na przypuszczenie, że autorowi nie chodziło o następstwo chronologiczne, lecz o zróżnicowanie czy nawet przeciwstawienie obu wypowiedzi o mówieniu Bożym. Myśl ta niejednokrotnie powraca w liście. Autor przeciwstawia

słowo stare — zbawieniu nowemu (2, 2-3);
wierność Mojżesza — wierności Chrystusa (3, 1-6);
odstępstwo od Boga — uczestnictwu w Chrystusie (3, 12-16);
powołanie Aarona — powołaniu Chrystusa (5, 4-5);
teofanię na Synaju — inicjacji chrześcijańskiej (12, 18-24);
kary stare — karom nowym (12, 25);
rytuał ST — ofierze Chrystusa (13, 11).

W przeciwstawieniu w Hbr 1, 1-4 da się zaobserwować trzy różne relacje zachodzące pomiędzy pierwszym i ostatnim etapem:

1) Podobieństwo: Bóg zarówno wtedy i teraz przemawiał.

2) Różnicę: tłumaczami Bożego przemówienia było wielu proroków — w nowym etapie jeden jedyny Syn.

3) Wyższość nowego nad pierwszym etapem: na niedoskonałość pierwszego etapu wskazują również terminy, jak πολυμερῶς (a więc w par-

tiach), πολυτρόπως (a więc różnymi sposobami). Mówienie Boże (λαλεῖν) na pewno nie wyklucza aspektu rewelacji. W naszym wypadku autor mówi jednak ogólniej o przemówieniu Boga. Posiada ono kilka cech: zmusza do słuchania (2, 1-3; 12, 25; 9, 19); dotyczy słuchacza (2, 1-4; 3, 7-4; 16; 5, 11-6, 12; 10, 19-39; 12, 1-13; 12, 13-14, 12; liczy na przyjęcie (2, 1; 12, 25); by uwierzył (3, 12-19; 4, 2-3; 10, 22. 38-39; 11; 13, 7-9) i był posłuszny (10, 38; 11, 8; 12, 9; 13, 20).

Autor także nie mówi o tym, co Bóg przepowiedział, lecz o tym, kto do kogo przemówił. Bóg mówiąc do człowieka wkracza w jego egzystencję, wiążąc człowieka ze sobą, równocześnie objawiając siebie [3]. Mówiąc o przemówieniu Boga ma więc autor na uwadze ustanowienie relacji osobowej Boga z ludem Bożym.

Ingerencję Bożą w historię ludzką podkreślają dwa po sobie następujące aorysty, które równocześnie wskazują na dwa historyczne przeciwstawienia. Ujawniają je także słowa: „ongiś" oraz „na końcu tych dni". Określenie pierwsze ma na względzie aspekt historyczny. Drugie wskazuje nie tyle na różnicę czasową (nie masz bowiem oczekiwanego przeciwstawienia „ongiś" i „obecnie"), ile na zróżnicowanie jakości przemówień. Nie wchodząc w szczegóły, co wszystko oznaczać by mógł zwrot: „na koniec tych dni", pewne jest, że autor mówi o czasach eschatologicznych, które przez przydawkę „tych dni" precyzuje, jako że one dla chrześcijan już nadeszły [4]. (Por. 1 P 1, 20; 1 Kor 10, 11; Dz 2, 17). Dlatego to chrześcijanie już obecnie korzystają z przywilejów przyszłego eonu (Hbr 6, 4-5). Zbliżają się do rzeczy ostatecznych (11, 22) i obejmują królestwo stałe (11, 28; por. Dn 7, 18).

Zróżnicowanie jakości przemówień powodują ponadto wyrażenia: „wielokrotnie" oraz „wieloma sposobami". Wielość dla autora natchnionego świadczy o niedoskonałości (por. 7, 23; 10, 1-2; 11-14).

Z ogólnego motywu („ojcowie" np. występują bez zwykłego dodatku „nasi" czy „wasi", jak w. 3, 9) należy wnioskować, że „nas" dotyczy chrześcijan (por. Rz 4, 11-18; Gal 3, 29), a szczególnie lud Boży ST.

Myśl o zróżnicowaniu osiąga swój szczyt w charakteryzacji pośredników. Jeden Syn przeciwstawiony zostaje wielu prorokom. Autor nie używa w tym wypadku zwykłego przyimka διά, lecz ἐν. Być może, że wyraża się jak semita, mając na uwadze hebrajski przedrostek b^{e}, który niejednokrotnie przybiera cechy przyimka narzędziowego (por. Oz 6, 5; 1 Sm 10, 11. 12; 1 Sm 28, 6; 1 Sm 28, 15; 2 Krl 21, 10), w każdym bądź razie przez użycie ἐν mocniej została podkreślona ingerencja Boga, który

---

[3] Por. R. Latourelle, *Théologie de la Révélation*, „Studia", 15, DDB, Bruges 1963, 29: „Nul ne parle sans se révéler lui-même".

[4] W sprawie użycia οὗτος w miejsce klasycznego ὅδε — zob. Bl-Debr, s. 289, 290.

nie mówi w imieniu proroków (np. Pp 18, 18-20), lecz sam w nich (por. 2 Sm 23, 2; Mt 10, 19-20). Autor ma na uwadze nie księgi prorockie (por. dystynkcje NT pomiędzy księgą a osobą Mt 7, 12; 11, 13; Łk 16, 16; 1, 46), lecz osoby, co wynika z porównania proroków z Synem. Do proroków w tym wypadku zaliczyć należy Mojżesza, jako największego proroka w Izraelu (Pp 34, 10), oraz Daniela (Dz 2, 30, por. 2 Sm 23, 2). Oni wszyscy jednak nie są samym światłem lecz sługami, którzy ogłaszali przyjście Syna (Hbr 3, 5-6; Mt 21, 34-37, por. Jer 7, 25).

Aczkolwiek część pierwsza jest teocentryczna, to jednak wszystkie jej wypowiedzi wiążą się z Synem, którego autor, gdy mówi po raz pierwszy o nim, wprowadza na widownię bez rodzajnika. Jest wykluczone, by wskutek nieobecności rodzajnika widzieć w Synu jednego z wielu chrześcijan (por. 2, 10; 12, 5-8), i to nie tylko ze względu na sposób solenny przeciwstawienia Syna jako ostatecznego „Mówcy" Bożego, lecz także z racji ogólnej mentalności autora, który na innych miejscach wyraźnie Chrystusa nazywa „Synem Boga" (4, 14; 6, 6; 10, 29). Autor tedy mówi o jednym, jedynym Synu Boga.

W greckim języku przy opuszczeniu rodzajnika kładzie się większy nacisk na określenie właściwości osoby i jej natury[5] (por. J 19, 7 o powołaniu się Żydów na prawo jako takie w procesie Jezusa). A więc w naszym wypadku jest mowa o Bogu, który przemówił w kimś, który jest Synem. Brak bliższego określenia Syna wywołuje u czytelników wielkie napięcie, a autor ze swej strony obowiązany jest zaspokoić ciekawość czytelnika w dalszym ciągu wywodu[6].

W sposób ostateczny czyni to dopiero w 2, 9 podając imię Syna. Ale już w pierwszej części w dwóch solennych orzeczeniach o Synu mówi, że Bóg ustanowił go dziedzicem wszystkiego i że przez niego uczynił eony. Wydaje się, że autor, przy celowej nielogiczności (o której była już mowa), myśli bardzo logicznie, biorąc za punkt wyjścia swoich rozważań właśnie fakt objawienia. Najpierw bowiem poznał w wierze wywyższonego Chrystusa, którego Bóg na podstawie aktu zbawczego uczynił dziedzicem wszystkiego. Myśli te należy rozwinąć w paragrafie trze-

---

[5] Por. M. Zerwick, *Graecitas Biblica*, 171 (127): „Omissio articuli ostendit loquentem respicere rem vel personam non tamen ut hanc sed potius ut talem, i. e. respicere in ea non individuum sed potius qualitatem et naturam".

[6] Tego rodzaju wprowadzenie na widownię Boga nie jest obce autorom ST (por. Rz 1, 26: „widziałem kogoś [...]"; Dn 7, 9: „odwieczny ktoś zasiadł [...]"), a autor Hbr wyraźnie się w nim lubuje (por. 4, 14: „mającym kapłana", a dopiero później „wielkiego", na samym zaś końcu podaje autor, o kogo chodzi: o „Jezusa Syna Bożego"; 7, 11 mówi o „innym kapłanie" — bez rodzajnika; imię jego podaje dopiero 7, 14; 7, 26 traktuje o „takim kapłanie" — bez rodzajnika, opisując jego właściwości; 8, 1 podaje, że „takiego posiadamy", a imię objawia dopiero 9, 1).

cim, niezależnie jednak jeszcze od drugiego członu, który, jak później zauważymy, potwierdzi je jeszcze bardziej.

III. USTANOWIENIE SYNA DZIEDZICEM WSZYSTKIEGO (1, 2b)

Mówiąc o Synu zaznaczył autor wyraźnie, że z nim nadeszła ostateczna epoka historii zbawczej. Nasuwa się więc przypuszczenie, że rozgraniczenie to należałoby mieć na uwadze przy interpretacji pierwszego orzeczenia o Synu, mianowicie o ustanowieniu go dziedzicem wszystkiego [7].

Myśl wyrażona w tym zdaniu jest jednorazowa w NT, gdyż NT nigdzie nie uwzględnia faktu ustanowienia. Myśl główna przewijająca się przez księgi NT, gdy mówi o dziedzictwie albo o dziedzicu, jest zupełnie inna: jeśli syn, wtedy i dziedzic (Gal 4, 7; Rz 8, 17; Ap 21, 7; Mt 21, 37; Mk 12, 6 n.; Łk 20, 13 n.; 15, 12). A więc dziedzictwo jest nieodzownym współelementem synostwa.

Toteż trudno na podstawie tekstów NT mówiących o dziedzictwie wyjaśnić Hbr 1, 2. Należy więc skierować uwagę na historię zbawczą dziedzictwa ST.

1. POCZĄTEK HISTORII DZIEDZICTWA W ST

ST posiada dwa charakterystyczne teksty o dziedzictwie Abrahama:

1. Rdz 15, 18 (J) mniej oświetla znaczenie naszego tekstu, aczkolwiek jest bardzo pomocny do lepszego zrozumienia go: „Onego to dnia uczynił Jahwe z Abrahamem przymierze mówiąc: nasieniu twojemu dam tę oto ziemię”. Kontekst posiada niektóre ważne szczegóły:

a) Abraham narzeka przed Jahwe, że nie ma potomka (w. 3). Jahwe tedy obiecuje Abrahamowi „dziedzica” (w. 4); wielkie potomstwo (w. 5) oraz ziemię na własność (w. 7).

b) Abraham w dalszym kontekście żąda od Boga znaku: „Panie mój, Jahwe, po czym poznam, że ją „posiądę” (w. 8).

Gdy patrzymy w tekst hebrajski, uderza, że jeden i ten sam rdzeń -jrš- występuje w trzech wyrazach: „dziedzic”, „własność” i „posiadać”. Cóż więc Jahwe Abrahamowi obiecuje? Posiadłość i dziedzica lub dziedziców, którzy w przyszłości obejmą własność ojca w spadku jako dziedzictwo. Myśl ta pokrywa się w zupełności z wyżej przytoczonym istotnym w tym wypadku zdaniu: „nasieniu twemu dam tę oto ziemię”, które oznacza: potomkowie twoi obejmą obiecaną tobie ziemię w spadku

---

[7] Por. H. Langkammer, *„Den er zum Erben von allem eingesetzt hat” (Hebr 1, 2)*, BZ, 18 (1966) 273—280.

jako dziedzictwo. Abraham występuje w tym wypadku jako ojciec, potomkowie jego jako dziedzice. Mając na uwadze ostatnie spostrzeżenie przejdźmy do analizy drugiego z kolei tekstu o podobnej tematyce, który jednak zarówno co do struktury literackiej, jak i do treści wprost rzucające się w oczy wykazuje podobieństwa z Hbr 1, 2.

2. 1, 2: ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων; tłum.: którego uczynił dziedzicem wszystkiego.

Rdz 17, 5: kî abh hamôn gojim n^etattîkhā; tłum.: albowiem [niniejszym] ustanawiam cię ojcem wielu narodów.

Rdz 17, 5 (LXX) ὅτι πατέρα πολλῶν ἐθνῶν τέθεικά σε; tłum.: ponieważ ojcem wielu narodów ustanowiłem cię.

W myśl postawionej wyżej zasady, wypływającej z samego tekstu o doskonałości epoki ostatniej, powinniśmy przy uderzających podobieństwach być przygotowani na różnice. Najpierw jednak spójrzmy na podobieństwa strukturalne:

1. Sam układ gramatyczny zdań:

a) Hbr 1, 2: orzeczenie z podwójnym biernikiem, tj. przedmiotu „którego" i orzeczenia „dziedzicem". Ponadto bliższe określenie biernika orzeczenia, mianowicie „wszystkiego". Podmiot jest ukryty, lecz został ujawniony w w. 1 — „Bóg".

b) Rdz 17, 5: orzeczenie z podwójnym biernikiem, tj. przedmiotu „cię" oraz orzeczenia „ojcem". Bliższe określenie czwartego przypadku orzeczenia „wielu narodów".

Ukryty podmiot ujawniony został w w. 3 i jest ten sam co w Hbr 1, 1: „Bóg".

2. Podobieństwo zachodzi pomiędzy samym faktem ustanowienia, wbudowanym w obu wypadkach w kontekst teocentryczny.

3. Wprawdzie Abraham występuje na widownię jako ojciec — zobaczymy później, jaka w tym charakterystycznym ujęciu kryje się głęboka myśl teologiczna — a Chrystus jako Syn, niemniej w obu scenach chodzi o przekazanie dziedzictwa, co w Rdz 17 potwierdza kontekst (17, 2. 4. 6. 8. 16. 20), a w Hbr 1, 2 pojęcie „dziedzic" oraz akcja ustanowienia Syna dziedzicem.

4. W obu tekstach jest mowa o dziedzictwie powszechnym, które w Hbr 1, 2 nie ma żadnych granic („wszystkiego"), w Rdz natomiast zostaje tylko rozszerzone na „liczne narody".

Warto obecnie porównać Rdz 17, 5 z 15, 8 oraz należącym do w. 8 kontekstem. W Rdz 15 Abraham przedstawiony został jako ojciec, a nie jako dziedzic, gdyż Bóg obiecuje mu syna, który ma odziedziczyć posiadłość ojca. Wirtualnie tedy w Rdz 15 zawarty motyw ojciec — syn otrzymuje w Rdz 17 już całkiem wyraźne rysy. Obietnica bowiem

dziedzictwa dana została Abrahamowi jako ojcu. Rzucające się w oczy podobieństwa pomiędzy Rdz 17, 5 oraz Hbr 1, 2 pozwalają na przypuszczenie, że autor Hbr czyni wyraźną aluzję do wspomnianego tekstu oraz do ogólniejszej mentalności wynikającej z Rdz 15.

W dalszym ciągu należałoby wyłuszczyć znaczenie zbawcze obietnicy dziedzictwa danej Abrahamowi jako ojcu (Rdz 17, 5).

Na pewną trudność napotykamy w tłumaczeniu czasownika nātan. LXX oddaje czasownik przez perfektum. Paweł np., który w Rz 4, 17 tłumaczy dosłownie LXX, zachował perfektum. Aluzja Hbr 1, 2 do Rdz 17, 5 nasuwa z kolei pytanie, czy autor Hbr nawiązuje do LXX czy do tekstu hebrajskiego. Faktem jest, że w sposób zdecydowany odchyla się od LXX, gdyż wprowadza w 1, 2 formę aorystu. Czy takie odchylenie nie jest dla nas przypadkiem ostrzeżeniem, iż nie powinniśmy czasownika hebrajskiego tłumaczyć przez perfektum [8].

Słusznie zauważa E. Vogt, że hebrajskie perfektum w czasownikach, które wyrażają konkretną czynność, należałoby oddać przez czas teraźniejszy albo przyszły [9]. Która z możliwości zachodzi w naszym wypadku? Ten sam czasownik występuje w identycznej formie w fragmencie powołania prorockiego Jeremiasza:

„Nim uformowałem Cię w łonie matki, poznałem Cię,
Nim wyszedłeś z łona matki, uświęciłem Cię,
[Obecnie] czynię Cię prorokiem dla narodów".

Tak należałoby przetłumaczyć ostatni człon, gdyż dwa poprzednie odnoszą się do przeszłości, a ustanowienie Jeremiasza prorokiem wobec wybraństwa i uświęcenia należy do konkretnej chwili, w której to Jahwe przemawia do proroka. Niezależnie od tego przypuszczenia inną interpretację wyklucza Jer 1, 9, gdzie symboliczna czynność Boża („Otóż, słowa moje kładę w usta twoje") stanowi pewnego rodzaju upoważnienia do prorokowania, ale sama w sobie nie stanowi istotnego elementu powołania prorockiego. A więc Jeremiasz już jest ustanowiony prorokiem. Jeśli symboliczna akcja w czasie obecnym sama w sobie nie jest wystarczalna, nawiązać musi do akcji ustanowienia, która odbyła się przed chwilą [10].

Można przytoczyć jeszcze 1, 10, gdzie szerzej wyjaśnione zostało

---

[8] Wprawdzie A. Snell, *A New and Living Way. An explanation of the Epistle to the Hebrews*, London 1959, s. 29, uważa autora Hbr za niezdolnego do krytycznego porównania tekstu hebrajskiego z LXX z racji nieznajomości języka hebrajskiego. Snell nie uzasadnia jednak swoich przypuszczeń.

[9] *Vocatio Jeremiae*, VD (1964) 241 n.

[10] Por. H. Langkammer, *Der übernatürliche Charakter des Berufungserlebnisses des Propheten Jeremias (Ein Beitrag zu den Erklärungen der Prophetenekstase)*, FrZPhTh, 12 (1965) 426—438, głównie s. 427 n.

wzmiankowane posłannictwo prorocze do narodów, które zrozumiałe jest w ścisłym związku z 1, 5. Podobna składnia występuje w Wj 7, 1, gdzie, z racji tuż następującego przemówienia Mojżesza wobec Faraona, Jahwe powiada doń: „Oto czynię Cię bogiem dla Faraona, a Aaron, brat twój, będzie twoim prorokiem".

W wypadkach przytoczonych, gdzie właśnie mowa o ustanowieniu, napotykamy na rozmowę bezpośrednią, którą wprowadza pewna formuła: Jer 1, 5: „Doszło słowo Jahwe do mnie, mówiąc"; Wj 7, 1: „I Jahwe rzekł do Mojżesza". W obu wypadkach chodzi o sprawy dotyczące osoby, do których Jahwe przemawia.

Wszystkie te elementy odnaleźć można w Rdz 17, 5:

1) Formułę rewelacji: „I Bóg powiedział doń mówiąc".

2) W przemówieniu Bożym poruszono sprawy dotyczące Abrahama: „Jestem, oto przymierze między mną a tobą; i będziesz ojcem wielu narodów, a imię twoje nie będzie nadal Abram się zwało, lecz imię twoje będzie Abraham, gdyż [niniejszym] czynię cię ojcem wielu narodów". Wydaje się, że ostatniego członu nie można inaczej przetłumaczyć. Podaję następujące racje wypływające z kontekstu:

Przymierze nie mogło być dokonane w przeszłości, gdyż w 17, 2 zostaje uroczyście oznajmione i zaraz w 17, 4 zawarte. Identyczna procedura zachodzi w następujących dwóch wypadkach: po oznajmieniu zmiany imienia w 17, 5a następuje natychmiast sama zmiana w 17, 5b. Ustanowienie Abrahama ojcem licznych narodów w 17, 4 zostaje dopełnione w 17, 5c. Jeśli chodzi o dokonanie przymierza, tekst jest tak oczywisty, że nie można powątpiewać w konkretny, do danej chwili nawiązujący związek między Bogiem i Abrahamem. Dla zmiany imienia perfektum odpada, a futurum zostało wykluczone przez wyraz 'ôdh (17, 4). Jeśli więc zarówno przymierze, jak i zmiana imienia dokonane zostały w konkretnej chwili, w której Bóg przemawia, ustanowienie Abrahama ojcem wielu narodów, należące do tego samego schematu literackiego (Gattung), nie może być inaczej tłumaczone jak fakty poprzednie. Czyli Abraham ustanowiony został ojcem wielu narodów w tej chwili, w której przemówił do niego Jahwe. Za taką interpretacją przemawiają ponadto poważne racje teologiczne: Fakt zmiany imienia mówi o tym, że Abraham wstępuje w nowy stan; zawarcie przymierza tłumaczy, jaki jest jego nowy stan; Abraham wkracza do historii zbawczej; ustanowienie go zaś ojcem wielu narodów bliżej określa, jaka będzie jego funkcja jako Abrahama w historii zbawczej: Abraham jest ojcem wielu narodów. Ponieważ myśl główna kontekstu, w którym mieści się opis ustanowienia go ojcem wielu narodów, skupia się koło idei dziedzictwa, konkluzja ostateczna staje się oczywista: Abraham wkracza w historię

zbawczą jako ojciec wszystkich przyszłych dziedziców na przestrzeni historii zbawczej [11].

2. USTANOWIENIE SYNA DZIEDZICEM WSZYSTKIEGO (Hbr 1, 2) JAKO WYPEŁNIENIE SIĘ HISTORII ZBAWCZEJ

Skoro Abraham wkracza w historię zbawczą dziedzictwa jako ojciec, zrozumiałe jest, że staje u jej początków, a historia zbawcza dziedzictwa skierowana jest do wypełnienia się. Tę myśl sugerują przeanalizowane opisy (Rdz 15, 18 oraz 17, 5) łącznie z kontekstem, gdzie wyraźnie zaznaczone jest, że zarówno dziedzic (Rdz 15, 3. 7; 17, 2. 6, por. Hbr 11, 11-12, 19), jak i dziedzictwo, czyli ziemia (Rdz 15, 7; 17, 8; por. Hbr 11, 8), zostały obiecane i dlatego są przedmiotem nadziei i oczekiwania.

Myśl o niezupełnym spełnieniu się obietnic Bożych i fakt ciągłego wyczekiwania ich spełnienia się są charakterystyczne dla całej historii zbawczej ST. Gdy naród wędrował po pustyni — a naród ten, zdaniem proroków, stał się wzorem z Bogiem złączonego Izraela (Ozeasz) — często nasuwały się w myśli narodu wybranego obietnice dane Abrahamowi i jego potomstwu (Wj 32, 13; Lb 14, 30 itd.). Gdy ziemia Kanaan stała się dziedzictwem Izraela, mówiono o obietnicach i o ich spełnieniu się [12]. Równocześnie jednak Izrael doświadczał, że spełnienie to nie było ostateczne i pełne. Izrael zauważył bowiem, że jest otoczony wrogami, którzy doszli do tak wielkiej potęgi, że byli w stanie zabrać cały naród do niewoli. Po utraconej wolności zrodziła się znowu nadzieja przydziału nowego dziedzictwa, tym razem jednak już tylko dla „oczyszczonego narodu", dla „reszty" (Pp 4, 25-31; Ez 40—48). A więc obiecana Naḥala nigdy nie przestała być przedmiotem nadziei i oczekiwania [13]. Ponieważ obietnice dane były Abrahamowi i jego potomkom (por. Rz 4, 13 oraz Gal 3, 16), oczekiwano dziedzica z nasienia Abrahama, który by w końcu spełnił obietnice dane praojcu Izraela.

Izrael jednak wiedział, że dokonanie tego faktu spoczywa w rękach Boga. Tylko Bóg jest w stanie wśród klęsk i katastrof narodowych wzbudzić dziedzica i władcę zarazem. Aczkolwiek ST podkreśla również i ideę powszechnej władzy (Mal 4, 1-3; Iz 2, 2-5; 54, 3; 60, 3. 12 n; Zch 14, 16; Ps 18, 44-48; 89, 22-30; 2, 8; 111, 6 itd.) wywodzącej się od Abrahama (Rdz 22, 16-19; Syr 44, 21), to przy coraz większym rozwoju idei dziedzictwa powszechnego z wolna odłącza się od postaci Abrahama

---

[11] Zob. H. Langkammer, *„Den er zum Erben von allem eingesetzt hat" (Hebr 1, 2)*, BZ, 18 (1966) 276, przyp. 2.

[12] Por. G. von Rad, *Theologie des Alten Testamentes*, 1, München 1962, s. 295—303.

[13] Zob. H. Langkammer, *Die Verheissung vom Erbe. Ein Beitrag zur biblischen Sprache*, BL, 8 (1967) 157—166.

i obietnic, wiąże się z postacią Mesjasza (por. np. Dn 7, 14), którą wzbudzi Bóg, by wypełnić obietnice.

Nie ulega wątpliwości, że autor Hbr widzi w Chrystusie eschatologicznego dziedzica („na końcu"), który w punkcie kulminacyjnym historii zbawczej („tych dni") zostaje przez Boga ustanowiony dziedzicem wszystkiego, spełniając wszystkie obietnice dane ongiś Abrahamowi jako ojcu, który zapoczątkował historię zbawczą dziedzictwa.

Wykazaliśmy już, że Syn wprowadzony w proemium został jako taki, który pod każdym względem przewyższa mówców Bożych ST. Idea przewyższenia i uzupełnienia tego, co było w ST niedoskonałe, wynika również z porównania elementów konstytutywnych dla ustanowienia dziedzictwa w ST (zwłaszcza Rdz 17 i Hbr 1, 2).

Przy tej okazji chcielibyśmy równocześnie wskazać na różnice zachodzące między Rdz 17, 5 a Hbr 1, 2:

1) W obu wypadkach, tym, który ustanawia dziedzictwo, jest Bóg. Dla Abrahama jednak jest Bogiem Wszechmocnym, dla Chrystusa natomiast Ojcem, gdyż o tym świadczy określenie Chrystusa jako Syna.

2) Abraham występuje jako ojciec, od którego zaczyna się historia zbawcza dziedzictwa. Chrystus obejmuje dziedzictwo jako Syn i Zbawiciel. Doprowadza więc zainicjowane przez Abrahama dziedzictwo do końca.

3) Tytułem prawnym w ST dla zapoczątkowania dziedzictwa było przymierze. W Hbr 1, 2 tytuł objęcia dziedzictwa jest podwójny i doskonalszy: śmierć krzyżowa i synostwo Boże.

4) Jako potwierdzenie lub jako znak przymierza uchodziły w Rdz 15 ofiara krwawa zwierząt, w Rdz 17 obrzezanie, w Rdz 22 ofiara syna i dziedzica Abrahama, która jednak nie doszła do skutku. W Hbr objęcie dziedzictwa udokumentowano dopełnioną krwawą ofiarą Syna i dziedzica Bożego (por. również Hbr 9, 14. 26. 28).

5) Przedmiot Bożych obietnic danych Abrahamowi był materialny (ziemia i dziedzice). Później dopiero ST obietnicom Bożym przypisuje charakter duchowy [14]. Chrystus spełnia wszystkie obietnice, gdyż jest dziedzicem wszystkiego, co należy do Boga. Dziedzictwo obejmuje z racji tytułu Syna (por. myśl już wspomnianą o ogólnej mentalności NT w tym względzie — jeśli syn to i dziedzic).

6) Prawo do panowania związane z prawem do dziedzictwa zostało Abrahamowi ograniczone. Jest bowiem ojcem wielu narodów. Natomiast prawo do władzy dziedzica wywyższonego (Hbr 1, 3) jest nieograniczone (Hbr 1, 2), co potwierdzają i inne teksty w Hbr (1, 11 n.; 2, 5;

---

[14] Por. C. F. Groenen, *De notione ἀπαγγελία in epistola ad Hebraeos*, Romae 1954, s. 5.

12, 27 n.). Główna ich myśl jest następująca: Chrystus jest Panem wszelkiego stworzenia. Nawet aniołowie nie są wyjęci spod jego władzy. On sam jest stały, niezmienny, wieczny. Nic nie może się uchylić spod jego panowania. Bóg położył wszystko u podnóżka stóp jego.

7) Abraham otrzymał nowe imię jako znak, że przechodzi w stan historii zbawczej. Syn „odziedziczył" imię, które dane mu zostało na podstawie dokonanego dzieła zbawczego (por. Hbr 2, 7), czyli w momencie szczytowym historii zbawczej. Toteż imię odziedziczone przez Syna gwarantuje mu wyższość nawet nad światem aniołów (Hbr 1, 4).

Na podstawie tych wywodów stwierdzamy: autor Hbr posługuje się starotestamentalnym sposobem wyrażania się, mówiąc o ustanowieniu Syna dziedzicem wszystkiego, by wskazać na początek historii zbawczej dziedzictwa i na jej wypełnienie się w Synu. Ponieważ ST obca jest myśl o własnym zdobyciu dziedzictwa przez Mesjasza, sam sposób ujęcia zwrotu, gdzie podkreśla się fakt ustanowienia Syna dziedzicem przez Boga, równocześnie wskazuje na ostateczną ingerencję Bożą w tym względzie — myśl, którą zresztą autor w sposób wspaniały przygotował w pierwszych wierszach, kiedy „przemówienie Boga w Synu" charakteryzuje jako ostateczne i doskonałe, przewyższające pod każdym względem ST.

Dotychczas, jak widać, buduje autor Hbr własne myśli teologiczne. Jego nawiązanie do ST jest tak oczywiste, że zaprzeczyć mu niepodobna. Toteż zupełnie odpada zbadanie innych wpływów obcych religii czy systemów filozoficznych. Chrystologię swoją, jak dotychczas, opiera autor na przesłankach ST.

IV. CHRYSTUS — POŚREDNIK W STWORZENIU (1, 2c)

Należy w dalszym ciągu zapytać, czy ścisłą już wypowiedź o Chrystusie jako pośredniku w akcie stworzenia opiera autor nadal o myśli ST.

W drugim zdaniu względnym pierwszej części proemium autor powiada, że Bóg przez Syna stworzył eony [15]. O literackiej łączności wypowiedzi o pośrednictwie Syna w stworzeniu z poprzednią wątpić nie można. Łączy je bowiem spójnik „i" [16]. Pozycja spójnika jest na pewno wyszukana. Gdyby bowiem znajdował się na początku wypowiedzi,

[15] KLP stawiają τοὺς αἰῶνας przed, zamiast po ἐποίησεν (ABDM). Bl-Debr 464 zatrzymuje tę pozycję z racji stylistycznych (chiasmus). Wydaje się jednak, że supozycja taka przeciwstawia się zamiarom autora natchnionego, który nie przeciwstawia πάντων pojęciu αἰῶνας, lecz czasownik τίθημι słowu ποιεῖν; por. E. Riggenbach, *Der Brief an die Hebräer*, Leipzig 1913, ad loc.

[16] καί brakuje w P^{46}.

za dużo przypadłoby samogłosek[17]. Po analizie zwrotu trzeba będzie rozpatrzyć związek treściowy obu wypowiedzi.

Patrzącemu na wypowiedź o Chrystusie-pośredniku dwa spostrzeżenia rzucają się w oczy:

1. Autor wyraża się zupełnie inaczej niż NT mówiący w innych miejscach o Chrystusie pośredniku w stworzeniu. Zachowuje bowiem styl ST. Wystarczy popatrzeć na pierwsze zdanie Biblii, by odnaleźć strukturalne podobieństwo: „Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię", oraz na stereotypową formułę o Bogu Stwórcy w Psalmach, „który stworzył niebo i ziemię" (115, 15; 121, 2; 124, 8; 134, 3; 146, 6). Z tej to racji oraz z powodu kontekstu teocentrycznego Bóg pozostaje podmiotem.

2. Zamiast stoickiej formuły πᾶν wprowadza autor termin „eony". Pierwsze moje spostrzeżenie jest takie, że autor dbający w proemium o wyjątkowo piękny styl, ze względów estetycznych unika już dwukrotnie w Hbr 1, 1-4 użyte πάντα, poprzedzające naszą wypowiedź i następujące bezpośrednio po niej. Formuła stoicka jest mu więc znana. Ponieważ jednak autor powtarza termin „eony", który w późniejszym judaizmie oraz gnozie stał się terminem technicznym[18], rozwiązanie nasze mogłoby uchodzić za zbyt uproszczone. Cóż więc oznacza termin „eon" w Hbr? Znaczenie jego dla całego listu zazwyczaj wyprowadza się z Hbr 11, 3. Ale i na temat znaczenia pojęcia „eon" w tym miejscu istnieje szereg opinii. Jedni komentatorowie widzą w nim wyrażoną myśl o świecie widocznym, inni o świecie widocznym i ukrytym zarazem, jeszcze inni tylko o ukrytym. Z wszelkimi możliwymi opiniami rozprawił się F. Schierse, który identyfikuje „eon" w Hbr 11, 3 z μὴ φαινόμενα[19]. Eony jego zdaniem to „niebieskie obszary" (himmlische Bereiche).

Czy jednak wnioski wyprowadzone przez Schiersego, a przyjęte przez tych, którzy propagują koncepcję o gnostyckim pochodzeniu terminu, nie są oparte na błędnych przesłankach? Przypatrzmy się tekstowi Hbr 11, 3. Schierse tłumaczy go i wyjaśnia w sposób następujący:

Im Glauben erkennen wir (was den Sinnen verborgen ist)
w wierze poznajemy (co dla zmysłów zakryte),
dass geschaffen sind (ein vollkommenes, vollendetes Werk)
że stworzone zostało (doskonałe, ukończone dzieło),

---

17 O użyciu καί po zaimku względnym w NT — zob. M. Zerwick, *Graecitas Biblica*, s. 462—463. W sprawie wyszukanej pozycji καί w naszym wypadku — zob. A. Vanhoye, *Christologia a qua initium sumit Ep. ad Hebr. (1, 2 ss)*, VD, 43 (1965) 8.

18 Zob. H. Sasse, ThWB, 1, 197—208; krótko u Vanhoye, dz. cyt., s. 8—10.

19 F. Schierse, *Verheissung und Heilsvollendung*, MüThSt, 9, München 1955, s. 72—75.

aus den unsichtbaren Dingen (den erstgeschaffenen Äonen)
z niewidzialnych rzeczy (z prastworzonych eonów)
das Sichtbare, hervorgehe (als vergängliches Abbild)
widzialne się ujawnia (jako przemijający odbity obraz).
Tłumaczenie to Schierse porównuje z Rz 1, 20 i zwraca uwagę na następujące podobieństwa i różnice.

Podobieństwa:

Tu i tam mowa jest o duchowym spostrzeżeniu, tj. chodzi o uchwycenie duchowej rzeczywistości. Ponadto w obu tekstach widzi autor relację zachodzącą pomiędzy stworzeniem niewidzialnym a widzialnym.

Różnice:

W Hbr eonów (1, 2; 11, 3) nie należy uważać za czasy czy przestrzenie świata widzialnego, lecz za przyszły świat niewidzialny (2, 5). To, co widzialne, znajduje się w stanie rozkładu (1, 11; 12, 27). Μὴ φαινόμενα nie znaczy nicość (w sensie absolutnym czy relatywnym), lecz podobnie jak οὐ βλεπόμενα są przedmiotem nadziei w wierze. Podobnie jak i niebieskie miasto (Hbr 11, 10. 16) zostały utworzone przez Boga. Z eonów, które zostały utworzone na samym początku (albo najpierw), wyprowadzone zostało dopiero to, co widzialne; czyli kosmos.

W myśl Rz 1, 20 natomiast umysł wnioskuje ze świata widzialnego o Bogu Stwórcy niewidzialnym i wszechmocnym.

Przeciw wypowiedziom Schiersego w odniesieniu do Hbr 11, 3 wysunąć można dwa główne zarzuty:

1) Autor interpretuje tekst bez uwzględnienia kontekstu. Co więc mówi kontekst? Hbr wypowiada się o sprawach, które należy przyjąć w wierze w schemacie Rdz: Historia stworzenia świata; Abla—Kaina; Henocha, Noego; Abrahama itd. Nim jednak rozpoczyna wyliczenie, wyraźnie powołuje się na przykład wiary prezbiterów. Wiara jednak w stworzenie świata nie była sprawą wyłącznie osobistą prezbiterów, jak później wzorowy przykład osobowy Abla, Henocha, Noego itd., gdyż autor Hbr mówi o poznaniu w 1 os. l. mn. i w dalszym ciągu już nie mówi wyłącznie o wierze przykładnej prezbiterów, lecz ogólnie o wierze adresatów listu. Wiara adresatów nie różni się, a co najmniej nie powinna się różnić, od wiary prezbiterów. Prezbiterowie mogli natomiast akt stworzenia świata przez Boga zrozumieć wyłącznie tak, jak to wynika z Rdz 1 oraz tak, jak Rdz 1 rozumiała zresztą i interpretowała cała tradycja żydowska — mianowicie, że Bóg stwarza mówiąc, czyli przez swoje słowo. Nic innego tedy Hbr 11, 3 nie ma na celu, jak uwypuklić stworzenie świata przez słowo Boże. Przez wyraźną aluzję do wiary ojców w stworzenie świata przez słowo Boże daje autor Hbr znać, jaką treść należałoby włożyć w termin „eony". Eony to wszechświat. Skoro jednak autor wybrał termin znany w późnym judaizmie jako określenie świata trwającego

w swoich periodach, to widocznie przyświecała mu myśl, by nie tylko sam akt stwórczy, czyli powołanie kosmosu do bytu uzależnić od twórczego słowa Bożego, lecz także rozwój wszechświata w jego poszczególnych czasowych odcinkach.

2) Za tłumaczeniem, że tu w każdym wypadku chodzi o wszechświat, przemawia zresztą sam tekst. Schierse ujmuje błędnie frazę μὴ φαινόμενα [20] i na takim sformułowaniu buduje zasadniczą swoją argumentację, podczas gdy tekst powiada μὴ ἐκ φαινομένων. Zaprzeczenie bowiem nie należy do „zjawisk", lecz do czasownika „powstać". W ten sposób jednak samo przez się znikają trudności, które Schierse widział w połączeniu zaprzeczenia ze „zjawiskami" [21]. Gdy uwzględnimy, że zaprzeczenie należy do czasownika, zupełnie inaczej niż Schierse zmuszeni jesteśmy Hbr 11, 3 przetłumaczyć: „W wierze poznajemy, że stworzone zostały eony przez słowo Boga, toteż świat widzialny nie powstał ze zjawiska" [22].

Dodać jednak należy, iż nie wszyscy autorzy zaprzeczenie łączą z czasownikiem. C. Spicq — uwzględniając takich autorów, jak A. Lemmonnyer, W. H. Ferrar, E. Riggenbach, G. Moffat, H. Windisch, O. Michel, A. Médebielle, H. Strathmann, Bl-Debr, M. F. Abel (§ 75 n.) — łączy za nimi zaprzeczenie z rzeczownikiem „zjawiska". Oto jego tłumaczenie: „Par la foi, nous comprenons que les mondes furent organisés par une parole de Dieu, en sort que le visible résultat de ce qui n'est pas apparent" [23].

Spicqa skłoniły do takiego tłumaczenia rzekome paralele literackie, w których zaprzeczenie należy do apozycji. Oto kilka przykładów, na które powołuje się autor: 2 Mch 7, 28; Dz 1, 5; Xen Hiero 7, 6.

Przytaczając owe przykłady Spicq nie zauważył, niestety, że w ogó-

---

[20] Por. F. Mussner, TrThZ, 65 (1956) 57.

[21] U Filona — Conf Ling 172; Migr Abr 105. 179; Rer Div Her 270 — pojęcie τὸ φαινόμενον oznacza wszystko to, co można poznać zmysłami.

[22] Zdanie εἰς τό z bezokolicznikiem przetłumaczyliśmy przez „gdyż" w sensie jednak zdania następczego, a nie celowego; tak również E. Riggenbach, *Der Brief an die Hebräer*, dz. cyt., s. 345. H. F. Weiss, *Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palästinischen Judentums*, Berlin 1966, TU, 97, 144 n. Ostatni μή łączy teoretycznie z ἐκ φαινομένων, a praktycznie z ἐκ φαινομένων oraz z orzeczeniem γεγονέναι: „Die Welt (bzw.: die „Äonen") ist durch das „Reden Gottes" geschaffen, und eben dies bedeutet, dass Gott die Welt (τὸ βλεπόμενον) nicht aus Dingen geschaffen hat [łączenie μή z czasownikiem], wie sie dem Menschen erscheinen und offenbar sind, sondern — im Gegensatz dazu — aus Dingen, die dem Menschen nicht offenbar, unsichtbar und verhüllt sind" [łączenie μή z ἐκ φαινομένων]". Czyż jednak autor Hbr nie przeciwstawia słowu Bożemu rzeczy stworzonych? Czyli konkluzja sylogizmu byłaby następująca: Świat nie został stworzony z rzeczy widzialnych, lecz przez Słowo Boże, o którym wyraźnie mówi tekst i kontekst.

[23] C. Spicq, *L'Epître aux Hébreux*, 2, Paris 1953, ad loc.

le nie zachodzi w nich związek z czasownikiem, nawet nie hipotetyczny. Brakuje więc to, co nazywamy tertium comparationis. Żeby się nie rozwodzić szeroko, przeanalizujemy jeden choćby przykład — Dz 1, 5: „Jan ochrzcił wodą". Następuje przeciwstawienie: „Wy zaś ochrzczeni będziecie w duchu", po czym następuje zamknięty dla siebie zwrot: οὐ μετὰ πολλὰς ταύτας ἡμέρας, który pozytywnie można by oddać w ten sposób: „po tych kilku dniach" [24]. Jak widać, wyraźnie brak czasownika, a więc o nawiązaniu doń nawet mowy nie ma. Niezależnie od tego Spicq wpada w tę samą trudność, która skłoniła Schiersego do rozumienia przez eony niebieskie sfery.

Krótko powiedziawszy: Hbr 11, 3 powołuje się na starotestamentalną wiarę w stworzenie świata, który powstał przez słowo Boże. Bardziej wnikliwa analiza Hbr 11, 3 nie jest potrzebna, dlatego że ῥῆμα nie oznacza tu Syna, lecz starotestamentalne „Słowo Boże". Termin „eony" w Hbr 1, 2 znaczy więc tyle co wszechświat. Przemawia za tym i inny fakt: Hbr, gdy ma na uwadze creatio prima, używa czasownika κτίζειν (por. 12, 27). O „rzeczach przyszłych" wyraża się inaczej.

Zastanawia, dlaczego autor mówiąc w Hbr 1, 2 o eonach używa liczby mnogiej. Może nie wyraża się w sposób techniczny, lecz po prostu ma przed oczyma aspekt całościowy [25]. W każdym wypadku mówi autor w Hbr 1, 2 o stworzeniu świata przez Syna, z tym że nie zrezygnował ze schematu stylistycznego ST. Z drugiej zaś strony wbudował w tę wypowiedź znaną w NT formułę kosmicznego pośrednictwa: „przez którego". Wydaje się tedy, że autor Hbr znał ideę pośrednictwa Chrystusa w stworzeniu. Wyraził ją tylko na swój sposób. W ten sposób autor natchniony po mistrzowsku nadaje wypowiedziom czysto starotestamentalnym kształty chrystologiczne.

Jaki tedy jest związek pomiędzy wypowiedzią o ustanowieniu Syna dziedzicem powszechnym a orzeczeniem o jego roli pośredniczej w stworzeniu? Punktem wyjścia rozważań autora jest poznanie Chrystusa w wierze. Hbr 1, 2 różni się np. od 1 Kor 8, 6 oraz od Kol 1, 15-20 tym, że podaje fakty teologiczne nie w porządku realistycznym: Chrystus wpierw stworzył wszechświat, a potem jako wywyższony Kyrios obejmuje należące doń od wieków dziedzictwo, lecz w porządku wiary: Chrystus, któremu jako Synowi Boga przysługuje dziedzictwo, do którego Bóg powołuje go po dokonaniu odkupienia, również brał udział w powołaniu wszystkiego do bytu. Autor natchniony patrzy od celu: dziedzic

---

[24] Por. Bl-Debr 433, 3; E. Haenchen, *Die Apostelgeschichts*, Göttingen[5] 1965, s. 111, przyp. 3.

[25] Por. Vanhoye, dz. cyt., s. 10: „Probabilior igitur in nostro casu videtur interpretatio minus technica, secundum quam pluralis intelligitur designare totalitatem".

wszystkiego na początek — pośrednik w stworzeniu. Autor tedy na swój sposób przedstawił Chrystusa jako Alfa i Omega wszelkiego stworzenia.

V. Hbr 1, 3

Nim zajmiemy się analizą poszczególnych wypowiedzi, występujących w drugiej części proemium, odpowiedzieć trzeba na pytanie zasadniczej wagi, mianowicie: czy Hbr 1, 3 nie stanowi pieśni na cześć Chrystusa, którą autor znalazł już gotową i włączył do listu?

1. OPINIE AUTORÓW TWIERDZĄCYCH, ŻE Hbr 1, 3 JEST CYTATEM

Już E. Norden [26] dostrzegł w Hbr 1, 3 żydowski styl orzeczeniowy (Prädikationstil), wygładzony przez autora Hbr w kierunku hellenistycznego stylu periodycznego. Tak np., według Nordena, trzecie zdanie relatywne rozpoczynało się pierwotnie od zaimka „który" [27]. Ale ponieważ na początku w. 3 znalazł autor jeden zaimek względny „który", wprowadzający całość, kolejne zamienił na dwa zdania zaczynające się od imiesłowu „będąc" oraz „niosąc", którym podporządkował trzecie zdanie: „uczyniwszy". W ten sposób autor Hbr uniknął monotonii, którą spowodować może konglomerat zdań relatywnych, a przede wszystkim powiązania imiesłowów z rodzajnikami, zjawisko lingwistyczne obce stylowi hellenistycznemu. Norden jest tedy przekonany, że w Hbr 1, 3 mamy do czynienia z pierwotnym hymnem chrystologicznym, stylowo wygładzonym przez autora hellenistę.

E. Käsemann na podstawie zupełnie innej metody doszedł do tych samych wyników. Zbadał gruntownie wszystkie hymny chrystologiczne: Kol 1, 15 nn.; Fil 2, 6 nn.; Tm 3, 16 i we wszystkich znalazł stereotypowy schemat, na który składa się sześć zasadniczych elementów:

1. Chrystus jako obraz Boga. 2. Pośrednik w stwarzaniu. 3. Inkarnacja. 4. Odkupienie. 5. Wywyższenie. 6. Udzielenie imienia wśród obecności aniołów i zbawionych.

Praca Käsemanna [28], w której wypowiedział po raz pierwszy swój na to pogląd, pojawiła się krótko po wydaniu słynnego dzieła H. Jonasa o gnozie [29]. Jonas zinterpretował gnozę fenomenologicznie jako ogólny światopogląd wkraczający w egzystencję ducha ludzkiego. Gnoza spoczywa u

[26] E. Norden, *Agnostos Theos*, Berlin 1913, s. 386.
[27] Por. Hbr 8, 1; 10, 12.
[28] E. Käsemann, *Das wandernde Gottesvolk*, Göttingen 1957², s. 58—71.
[29] H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, Göttingen 1934.

fundamentów wszelkich systemów religijnych i mitycznych, nie wyjmując chrześcijaństwa [30].

Käsemann zużytkował sentencje Jonasa dla historyczno-religijnej interpretacji hymnów chrystologicznych. U ich podstaw znajduje się tedy gnostycki mit o kosmicznym Praczłowieku, który jest odblaskiem bóstwa, partycypuje w stworzeniu kosmosu, przychodzi na świat w ukryciu jako rewelator bóstwa (gnostycki descensus), staje się zbawicielem (salvator salvandus albo salvatus), wstępując do nieba pociąga za sobą szeregi zbawiających się (ascensus), a pokonawszy raz na zawsze elementy kosmosu otrzymuje nagrodę w gronie elementów zbawionych i czystych.

Uwzględniwszy uwagi Nordena i wyniki Käsemanna usiłował G. Bornkamm określić bliższy związek domniemanej pieśni Hbr 1, 3 z gminą, w której powstała; inaczej, określić jej Sitz im Leben, przy tym wyszedł z założenia (którego nie starał się uzasadnić), że Hbr 1, 3 jest tylko częścią większej pieśni na cześć gnostyckiego Salwatora [31].

Pieśń (chodzi o całą) powstała w łonie pierwotnej gminy jako wyznanie. Rys chrześcijański uwydatniłby się w myśli o powrocie gminy do wspólnoty z Bogiem przy boku Chrystusa. Powrót ten (zbawienie) posiada rozmiary kosmiczne. Samo zbawienie polega na ascensus zbawiciela, który zbawiających się pociąga za sobą do eschatosu. Gnostycki sposób wyrażania się, który Bornkamm widzi w całej pieśni (oczywiście i w fragmencie, który się zachował, tj. w. 3), był dla chrześcijan, wierzących w Chrystusa, niebezpieczny, gdyż mogli oni swoje zbawienie pojąć na sposób gnostycki, jakoby chodziło o spotkanie się z niebiańsko-kosmicznym Praczłowiekiem w jego stadium wyjściowym, tj. kiedy był obrazem i podobieństwem bóstwa, który, mimo że przybrał postać człowieka, stał się zbawicielem, a ludziom utorował drogę do eschatosu [32].

Myśl o człowieczeństwie chrześcijanie łatwo mogli połączyć ze śmiercią krzyżową Chrystusa jako historycznym wydarzeniem. Niemniej, gdy nie zwracali uwagi na ten moment, mogli swoje zbawienie pojąć w sposób gnostycki, tzn. jako wyzwolenie się z elementów materialnych. Autor Hbr czuł tego rodzaju niebezpieczeństwo. A kto wie, może ono

---

[30] Por. H. Schlier, *Das Denken der frühchristlichen Gnosis*, Ntl. Studien für R. Bultmann, BZNW, 21 (1954, 1957²) 68; K. Stürmer, ThLZ, 73 (1948) 587n; R. Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, 1949, s. 181 nn; E. Haenchen, ThR, 23 (1955) 314.

[31] G. Bornkamm, *Das Bekenntnis im Hebräerbrief*, ThBl, 21 (1942) 56—66, na s. 61 powołuje się na badania stylistyczne, które również nad Hbr 1, 1-4 przeprowadził F. Blass, *Die rhytmische Komposition des Hebr*, ThStK (1902) 386, jednak, jak zdążyłem zauważyć, Blass w Hbr 1, 3 nie widzi cytatu.

[32] Por. również E. Haible, *Schöpfung und Heil*, Mainz 1964, głównie s. 203 n, 206 n, 208 nn, który rozprawił się z poglądami Bornkamma ze stanowiska teologii systematycznej.

nie tylko zagrażało gminie, ale już w niej gorzało. Dlatego to reszta „pieśni" (tzn. w. 3) ujawnia wyraźną korektę chrześcijańską, która dotyczy przede wszystkim wypowiedzi eschatologicznej pieśni. Wstąpienie Jezusa (ascensus) do nieba przedstawione jednak jest jako akt poprzedzający wywyższenie gminy (w. 3 b). Wypowiedzi o Synu jako dziedzicu wszystkiego i pośredniku w stworzeniu oraz „niesieniu" kosmosu przez niego mogły zdaniem Bornkamma należeć do „pieśni". W takim jednak wypadku przytacza autor te wypowiedzi „z przymusu liturgicznego".

Zainteresowanie teologiczne „pieśni", zdaniem komentatora, skupia się głównie wokół wywyższenia Syna. Ale autor Hbr skorygował znajdującą się pierwotnie w pieśni myśl, że Jezus składa ofiarę swoją Ojcu w niebie. Mówi bowiem o przelanej krwi Jezusa, nawiązując w ten sposób do historycznego zdarzenia śmierci krzyżowej. Cel jest oczywisty, chęć uchronienia wiernych przed gnozą.

W ten sposób (o ile Bornkamma dobrze zrozumiałem) należy patrzeć na Hbr 1, 3.

Również O. Michel wypowiedział się w swoim komentarzu na temat Hbr 1, 3, widząc w nim cytowaną pieśń, na którą składają się cztery człony:

1. Chrystus (według uroczystej liturgicznej formuły) jako „odblask chwały" oraz „odbicie jego istoty". 2. Jego stosunek do świata. 3. Jego stosunek do historii. 4. Wywyższenie. Poszczególne człony tworzą rzeczową całość i stoją w ścisłym związku z motywem nadania imienia i stanem wyjątkowej godności syna. Hymn, zdaniem autora, powstał najprawdopodobniej w synagodze hellenistycznej [33].

Do wypowiedzi Bornkamma o „hymnie wyznania" nawiązuje U. Luck i określa Hbr 1, 3 jako kultową pieśń chwały na cześć wywyższonego Syna, sam list natomiast jako „wykład i rozwinięcie już przekazanego wyznania gminy" [34]. Dla lepszego zrozumienia Lucka trzeba dodać, że Bornkamm również u podstaw całego listu do Hbr widzi wyznanie gminy, do którego list raz po raz nawraca (3, 1; 4, 14; 10, 19 nn). Luck tłumaczy Hbr 1, 3 w sposób następujący:

„(Gelobt sei Jesus Christus)
der Abglanz der Herrlichkeit und Abdruck seines Wesens
Träger des Alls durch das Wort seiner Kraft
hat die Sündenreinigung volbracht
und sich zur Rechten der Majestät in der Höhe gesetzt".

---

[33] O. M i c h e l, *Der Brief an die Hebräer*, Göttingen 1957[10], ad loc.

[34] *Himmlisches und irdisches Geschehen im Hebräerbrief*, NT, 6 (1963) 192—216, głównie 200. Już A. S e e b e r g, *Der Katechismus der Urchristenheit*, Leipzig 1903, s. 143 nn, interpretował Hbr 1, 3 jako pieśń kultową.

W związku z tendencjami do określania Hbr 1, 3 jako cytatu, który kiedyś stanowił pieśń (lub odłam pieśni — Bornkamm) na cześć wywyższonego Syna, powinniśmy w tej sprawie zająć stanowisko, tym bardziej że ze strony katolickiej nie uczyniono tego. Ponadto trzeba będzie zbadać religijno-historyczne tło znajdujące się u podstaw Hbr 1, 3. Nim jednak damy na obie kwestie ostateczną odpowiedź, przypatrzmy się treści w. 3.

2. ANALIZA TEKSTU

a) Stosunek Syna do Boga

W pierwszej części proemium podmiotem był Bóg, Syn zaś przedmiotem zdania. W w. 3 Syn staje się podmiotem. Czasownik główny „usiadł" (aor) wyprzedzają trzy imiesłowy orzecznikowe. Pierwsze dwa są ze sobą również rzeczowo związane (τε). Trzeci łączy się bardziej z czasownikiem głównym. Pierwsze dwa imiesłowy sformułowano w czasie teraźniejszym. Połączenie imiesłowu czasu teraźniejszego z czasownikiem głównym w aoryście może wyrażać:

1. Stan lub akcję, która dokonuje się w chwili, którą określa czasownik główny (Hbr 11, 21; 2 Kor 1, 23).

2. Stan, który nie jest uwarunkowany czasową działalnością wyrażoną przez czasownik główny, gdyż istnieje per se (Hbr 5, 8; J 11, 49; Dz 18, 24; 1 Kor 9, 19; Ef 2, 4).

3. Stan, który kończy się z chwilą czynności, jaką określa czasownik główny (Dz 20, 9; Ef 2, 13; J 11, 31).

Dla dwóch pierwszych wypowiedzi w rachubę wchodzi tylko druga możliwość, gdyż opisują one stosunek Syna do Boga (ontycznie) oraz stosunek jego do świata (kosmologicznie). Gramatycznie Syn w w. 3 wprowadzony zostaje przez zaimek „który". Ale już Hbr 1, 1-2 ukazał go jako praistniejącego (gdyż przez niego Bóg uczynił eony) oraz jako wywyższonego dziedzica wszystkiego. Te zresztą prawdy powtórzy autor w innej formie jeszcze raz w w. 3.

By ściślej określić relację Syna do Boga, autor natchniony wybiera dwa charakterystyczne pojęcia: „odblask" oraz „odbicie", po których następują dopełniacze „chwały" oraz „istoty", odnoszące się do Boga.

Wyżej wyszczególnione terminy (prócz pojęcia „chwały") spotyka się w Piśmie św. bardzo rzadko. Termin „odblask" jest hapax w NT i ST (Mdr 7, 26). Termin „odbicie" jest hapax w NT. W ST pojawia się w Kpł 13, 28; 2 Mch 4, 10 (4 Mch 15, 4).

Pojęcie „istota" spotykamy w 2 Kor 9, 4; 11, 7; Hbr 3, 14; 11, 1 z odmiennym jednak nieco znaczeniem, w ST wyraz jest rzadki i posiada różne znaczenie.

Określenie Syna jako „odblask chwały jego" przywołuje przed oczy Mdr 7, 25-26.

Widać, że autor Hbr zatrzymał z bogatych i pięknych określeń mądrości tylko wyraz „odblask", który łączy z „chwałą". Drugiego określenia z Mdr „zwierciadło" nie przyjmuje, gdyż należy do innego kręgu pojęciowego i w zasadzie nic nie ma wspólnego ze „światem". Ponadto autor nasz nie przyjmuje pojęcia „wypływ", chyba dlatego, że bardziej materialistycznie obciążone jest niż „odblask". Dziwi jednak bardzo brak określenia „obraz", tym bardziej że autor wyraża swoje myśli w schemacie znanym powszechnie (wzór — obraz) w literaturze sapiencjalnej, w hellenizmie, u Filona, w gnozie (Urbild-Abbild) oraz w NT.

Do pojęcia „odblask" dołącza autor Hbr pojęcie „chwała" z w. 25 chyba dlatego, że wyraz ten znany jest w Biblii oraz nadaje się lepiej do opisu Boskiej istoty niż pojęcie „światło". W ST „chwała" świadczyła o teofanii Jahwe (Wj 16, 7; 10, 13-15; 24, 17 itd.). Ujawnienie się „chwały" oznaczało samą obecność Jahwe (Iz 42, 8; 48, 11; por. 43, 10), a nawet samego Jahwe (Wj 24, 10; Kpł 9, 23; por. Wj 33, 19-22; Iz 6, 1).

Pojęcie „odblask" posiada znaczenie bierne. 'Από wskazuje na źródło promieniowania, a sufiks μα na odbiorcę [35]. W ten sposób z jednej strony przedstawiono Syna jako odblask chwały Bożej, tj. samego Boga, a z drugiej ocalona została osobista tożsamość Syna, gdyż nie jest źródłem odblasku. Z tego to powodu wydaje mi się, że Hbr nie myśli o dalszej funkcji promieniowania Syna (inaczej 1 Clem 36, 2, Od Sal 7, 1 n.).

Zależność Hbr od ST jest tedy dość oczywista [36].

Z pierwszym określeniem natury Syna („odblask chwały") wiąże autor rzeczowo („i") drugie („odbicie istoty jego").

Wyraz χαρακτήρ najczęściej oznacza to, co zostało wyryte czy wpisane zgodnie z oryginałem, czyli odbicie. W przeniesieniu na osobę uwydatnia odbicie właściwe tylko danej osobie [37].

Apozycja „istoty jego" (por. Mdr 16, 21), która należy do tej samej grupy pojęciowej co „chwała", jest określeniem istoty Bożej w jej realnym odwiecznym bytowaniu. A więc Syn jest odbiciem istoty Bożej, tzn. jako oddzielna i samoistna osoba mieści w sobie istotę Bożą.

Filon wprawdzie zna pojęcie „odbicie-charakter". Spełnia ono jednak inną i w innym kontekście funkcję. Logos w tym wypadku jest wpraw-

---

[35] Por. B. W e i s s, *Der Brief an die Hebräer*, Göttingen 1897, ad loc.

[36] Powątpiewać można we wpływ Filona, który pojęcie ἀπαύγασμα rozumie jako ducha ludzkiego (Spec Leg 4, 123) oraz świat (Plant 50), a „Logos" określa jako εἰκών (Conf Ling 147; Som 1, 239).

[37] F. J. D ö l g e r, *Sphragis*, Paderborn 1911, s. 112n, utożsamia pojęcie χαρακτήρ z wyrazem σφραγίς.

dzie odbiciem Bożej pieczęci (Plant 18), ale pojętej nie na sposób ontyczny, lecz funkcjonalnie, aby Filon mógł przyrównać ducha ludzkiego do istoty Boskiej. Dlatego to Filon po upodobnieniu ducha ludzkiego do istoty Bożej powie o nim, że jest „typem pewnym i odbiciem Bożej mocy", którego archetypem jest sam Bóg, a nie Logos (Deter Pot Ins 83). Duch ludzki tedy tylko na podstawie odbicia prawzoru nazwany być może „charakter". Określenie „charakter" odnoszące się do ducha ludzkiego, w myśl Filona, nie jest określeniem metafizycznym, lecz jakościowym, a dla Logosu, jak już wspomnieliśmy, funkcjonalnym. Stwierdzić więc trzeba, że autor Hbr raczej nie czerpał swych myśli z literatury Filona.

Pojęcia „odblask" oraz „odbicie" w literaturze rabinistycznej są ulubionymi określeniami dla wyposażenia wielkich postaci biblijnych z Szekiną (np. Mojżesza). Oznaczają również przyszły eon, odblask proroctwa itp. [38]

W pismach gnostyckich (III i IV w.) występuje przede wszystkim pojęcie „odblask", gdyż uprawia się spekulacje na temat światła i blasku, przy czym jednak charakterystyczny jest rys dalszego promieniowania samej wielkości odbitej (np. Od Sal 7, 15), którą to myśl niesłusznie chciałby E. Käsemann wykorzystać do interpretacji pojęć „odblask" i „odbicie" w Hbr 1, 3 [39].

W obu określeniach istoty Syna uderza wyjątkowa selekcja terminów. Pierwsze określenie bardziej uwypukla jedność Syna z Bogiem, drugie natomiast samoistność ontyczną różnych osób, złączonych jednak węzłem tej samej natury. W ten sposób uzupełniają się obie wypowiedzi [40].

Myśli autora są wyjątkowo genialne i samodzielne. Na ich kształtowanie się wpływ wywierać mogła raczej tylko literatura sapiencjalna. Dlatego w tym wypadku nie można powołać się ani na Filona, ani na gnozę, która zainteresowana jest przede wszystkim faktem odblasku już raz odbitej wielkości i posiada późniejsze świadectwa.

b) Stosunek Syna do świata

Po określeniu równości istotowej Syna z Bogiem przystępuje autor do opisu stosunku Syna do świata: „niosąc wszystko".

Już samo sformułowanie wskazuje na to, że chodzi tu o inny stosunek Syna niż jego uprzedni do Boga. Tam ujęta została tożsamościowa pozycja Syna w stosunku do Boga, tu jego postawa funkcjonalna wobec wszechświata, która w zasadzie początek swój bierze od stworzenia świa-

---

38 Zob. przykłady u Str — B 3, 672.

39 E. Käsemann, dz. cyt., s. 61 n.

40 Por. A. Vanhoye, dz. cyt., s. 53. Co do wyboru terminu χαρακτήρ zamiast εἰκών — zob. również C. Spicq, dz. cyt., ad loc.

ta. Dlatego też wypowiedź protologiczna o Synu w Hbr 1, 3 nie jest powtórzeniem zdania kosmicznego w. 2, lecz wnosi aspekt zupełnie nowy. Świat raz przez Syna powołany do bytu jemu również zawdzięcza swoje istnienie. Podmiotem nie jest już Bóg, lecz sam Syn, którego równość z Bogiem opiewał autor co dopiero. Autor powiada o Synu w czasie teraźniejszym, że niesie wszechświat. Czas teraźniejszy wskazuje na ciągłość akcji niesienia, czyli na trwające podtrzymywanie kosmosu. Określenie „wszystko" występuje w tym wypadku z rodzajnikiem w odróżnieniu od tego samego pojęcia w w. 2 oraz od terminu „wszystko" w Hbr 2, 8. 10. Zróżnicowanie nie jest istotowe, ale posiada swoją wymowę. Przy sformułowaniu bez rodzajnika dominuje przedstawienie wielości. Rodzajnik wskazuje na scalenie wszechświata. Termin „eony" zaś ma głównie na uwadze wszechświat w jego poszczególnych czasowych periodach. Zapytać trzeba, co autor chce wyrazić przez pojęcie „niesienia" oraz skąd czerpał swoje myśli, czyli jakie tło religijno-historyczne wchodzi w tym wypadku w rachubę:

„NIESIENIE" ŚWIATA PRZEZ JAHWE W ST

Nasuwa się przypuszczenie, że autor opiera się na wypowiedziach ST, które myśl o niesieniu, przypisaną Chrystusowi, odnosiły do Jahwe. Wyliczymy kilka charakterystycznych pod tym względem tekstów, również po to, by zauważyć charakterystyczną cechę ST; z podtrzymania świata przez Jahwe zawsze wnioskuje się o samym fakcie stworzenia.

1. Iz 46, 1-8. W w. 1—3 prorok opisuje klęskę bożków. W w. 3—5 następuje opis „niesienia" w odniesieniu do własnego narodu, gdzie opis o opiece przeplatany jest opisem o stworzeniu własnego narodu.

2. Motyw „niesienia" w znaczeniu podtrzymywania rozprowadzony zostaje oczywiście i na cały wszechświat, gdzie ponownie ciągle wraca do samego faktu stworzenia świata. Wymowny pod tym względem jest Ps 103, gdzie kilkakrotnie po myśli o stworzeniu następuje orzeczenie o podtrzymywaniu świata.

3. Job 34, 13-15 jest mowa o opiece Bożej nad człowiekiem. Bóg jednak nazywany jest także tym, „który uczynił ziemię".

4. Job 36, 22-33 autor natchniony kładzie w usta Boże pieśń o stworzeniu i podtrzymaniu wszechświata. To samo mniej więcej spotykamy w Syr 24, 15-43; 33; Syr 33-37 zachęca do chwały wszechmocnego Boga i kończy uroczyście:

> „wszystko bowiem uczynił Pan,
> a pobożnym dał mądrość".

Jednym słowem ST we wspaniały sposób rozwinął myśl o podtrzymaniu wszechświata przez Boga, zawsze jednak przypomina, że ten sam

wszechświat pochodzi od Boga[41]. Stwierdzenie to będzie posiadać wielkie znaczenie dla naszych wniosków końcowych. Dodać jeszcze należy, że myśl o podtrzymaniu świata przeniósł ST także na Mądrość Bożą (Mdr 7, 27; 8, 1) i na Ducha Bożego (Mdr 1, 7).

ST nie zna samego sformułowania Hbr 1, 3 „niosąc wszystko". Pisma rabinistyczne natomiast posiadają ujęcia bardzo podobne: (Bóg) nosi swój świat, chroni i oświeca go (Ex r 36) 95d; por. Iz 46, 4). Albo też: „Ramię mocy jego, które nosi świat" (Targ Jerusch 1 DT 33, 27)[42].

Również Filon zna myśl o niesieniu świata i przypisuje je albo Logosowi, albo Bogu, który posługuje się Logosem przy podtrzymywaniu kosmosu (Rer Div Her 36; Som 1, 241; Plant 8).

Funkcję podtrzymania wszechświata przez Słowo opisuje Filon podobnie jak stoicy[43], z tą jednak zasadniczą różnicą, że Logos Filona jest wielkością duchową, a Logos stoików wielkością materialną (Cher 36).

Również Filon kojarzy Słowo z arcykapłanem ubierającym szaty liturgiczne, które są symbolem świata (np. Pug 110; De Vita Mos 109—135; por. Mdr 18, 24). W Hbr Syn, który „niesie" wszechświat, jest arcykapłanem we własnej osobie. Motyw arcykapłaństwa, występujący zarówno u Filona, jak i w Hbr, wzięty jest z ST.

Myśl o niesieniu świata znana jest również gnozie. W literaturze manichejskiej „mąż ostatni" „nosi" jako słup świetlny eony[44].

Obraz podtrzymania świata nie jest także obcy późniejszemu judaizmowi. W Hen 69, 14-19 jest np. mowa o tajemniczej przysiędze, mocą której: 1. „świat został stworzony", 2. „niebo umocnione", 3. „ziemia uformowana", 4. „morze stworzone", 5. „przepaście zakotwiczone".

Należy się w dalszym ciągu zastanowić nad tym, czy czasownik „nosić" w Hbr 1, 3 użyty jest w znaczeniu negatywnym (jakoby chodziło tylko o ochronę przed zagładą świata), czy w znaczeniu pozytywnym (jakoby Syn wprost opiekował się i troszczył o dalsze koleje wszechświata), czy też chodzi o jedno i drugie. Łatwiej będzie na te pytania odpowiedzieć, gdy wyjaśnimy drugi należący do całości człon: „słowem mocy jego" lub „swojej".

---

41 Por. A. H a m m a n, *Der christliche Glaube an den Gott der Schöpfung*, ThGl, 55 (1965) 456: Akt twórczy w biblii nigdy nie jest przedstawiony „wie in der griechischen Kosmologie als ein blosser Anstoss, der das Universum sich entwickeln lässt, sondern als eine Amtsübernahme, eine fortwährende Aktivität die durch die ganze Geschichte dauert. Die Bibel gebraucht gern das Präsens, um das schöpferische Andauern auszudrücken. Ich bin es Jahwe, der alles macht der allein die Himmel anspannt".

42 Inne przykłady — zob. u Str — B 3, 673.

43 Por. E. B r e h i e r, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon*, Paris 1950³, s. 85.

44 Przykłady zob. u E. K ä s e m a n n a, dz. cyt., s. 63.

Rzeczownik „słowo" znaczy dosłownie to, co jest (zostało) wypowiedziane. Toteż ῥῆμα posiada z rzeczą większy związek niż Logos. LXX oddaje zarówno przez ῥῆμα, jak i λόγος hebrajskie dbr. Ῥῆμα pojawia się częściej w Pięcioksięgu, rzadko w księgach prorockich. NT podobnie jak LXX chętniej posługuje się pojęciem λόγος. To samo zauważyć można w Hbr, gdzie λόγος występuje 12 razy, a ῥῆμα tylko czterokrotnie (1, 3; 6, 5; 11, 3; 12, 19). Hbr 13, 1 stanowi dla naszego tekstu godną uwagi paralelę. Tam wszechświat powstał przez słowo Boże, tutaj sam Syn niesie wszechświat słowem jego (αὐτοῦ) mocy. Niełatwo rozstrzygnąć, do czego odnosi się zaimek „jego" (łac. eius lub suae?).

Na pierwszy rzut oka (zwłaszcza gdy się patrzy na wypowiedź poprzednią) odnosi się wrażenie, iż autor, tak jak poprzednio łączył zaimek „jego" z rzeczownikami „chwały" oraz „istoty", które z kolei należy skojarzyć z podmiotem pierwszej części, czyli z Bogiem, w naszym wypadku ma również na myśli moc Bożą.

Możliwa jest jednak i inna interpretacja, w myśl której zaimek „jego" odnosi się do Syna. W ten sposób zrozumieli sens zdania już greccy ojcowie. P 46, M 17, 39 w ogóle opuszczają „jego", by uniknąć dwuznaczności, gdyż zaimek „jego" stwarza możliwość kojarzenia drugiego członu całego naszego zdania z Bogiem. Sprawy jednak w ten sposób uprościć nie można, tym bardziej że ogólna liczba kodeksów przemawia za autentycznością zaimka.

Jeśli w dopełniaczu „mocy" widzi się semityzm mający zastąpić grecki przymiotnik (genetivus qualitatis)[45], wtedy zaimek „jego" może zastępować sufiks, co przemawiałoby za skojarzeniem zaimka „jego" z Synem. Treść teologiczna całości była w takim wypadku następująca:

1. Na podstawie równości Syna z Bogiem przypada mu w udziale ta sama moc twórcza, którą posiada Bóg, i dlatego siła dynamiczna „Słowa" Syna nie jest słabsza niż moc twórczego „Słowa Bożego" (11, 3).

2. Albo po prostu „moc" Boga została przeniesiona na Chrystusa. Charakterystyczny w tym względzie jest Flp 3, 31.

W związku z tymi wywodami trudno jednak uniknąć pytania, dlaczego autor nie wyraził się jaśniej. Mógł zamiast dopełniacza „mocy" użyć przymiotnika. Dopełniaczem w języku greckim na pewno można zaakcentować daną myśl silniej niż przymiotnikiem. Wydaje się jednak, iż główny powód tego rodzaju sformułowania uwarunkowany był podobnym sformułowaniem Mdr 7, 25, tekstu, z którego autor wyjął niektóre wyrazy i przeznaczył je do uwydatnienia myśli o równości Syna z Bogiem. Mdr 7, 25 nazywa Mądrość „tchnieniem mocy Boga" w kontekście, w którym mowa o duchu znajdującym się w Mądrości, który jest „wszech-

---

[45] Por. Hbr 3, 12; 4, 2; 4, 16; 5, 7; 9, 5; 12, 15.

mogący i wszystko wiedzący" (7, 23), a więc o jego twórczości i opatrzności. Hbr 1, 3 uwzględnia te dwa elementy, gdyż „słowo mocy" przypomina raczej twórcze słowo Boże, które ongiś powołało wszystko do bytu, a słowo „nosić" ciągłość w opiece nad światem. Jeśli natomiast zaimek „jego" odniesiemy do Syna (a wydaje się, że taka jest myśl autora), to Syn obejmuje nie tylko przymioty Mądrości Bożej, lecz i przymioty samego Boga, gdyż w autonomiczny sposób podtrzymuje wszechświat „słowem jego mocy".

W takim kontekście „niesie" zawiera na pewno sens negatywny: Syn chroni świat przed rozkładem.

Nie można jednak poprzestać na sensie wyłącznie negatywnym, jak to czynią E. Käsemann [46] za H. Windischem [47]. Wykazaliśmy bowiem na tle tekstów ST, że idea „niesienia" zawiera w sobie również i element pozytywny. Jest bowiem mowa o trosce, opiece, ocaleniu, zbawieniu wszechświata i ludzi mieszczących się w nim. Hbr 1, 3 nie tylko że przejął myśl o „niesieniu" ze ST, ale wyraża się dosłownie w schemacie ST. ST, jak udowodniliśmy poprzednio mówiąc o podtrzymywaniu wszechświata, kojarzy te wypowiedzi z myślą o samym fakcie powołania Kosmosu do bytu [48]. W Hbr schemat ten ujawnia się już w samym sformułowaniu „niosąc wszystko słowem jego mocnym" (dosł. „mocy"), a ponadto w omówionym powyżej fragmencie jako odpowiedniku uzupełniającym wypowiedź o Synu z Hbr 1, 2, iż Bóg przez niego stworzył eony. A więc autor Hbr kojarzy myśl o podtrzymywaniu świata przez Syna z udziałem jego w samym akcie twórczym.

O gnozie nie ma tu najmniejszego śladu.

c) Oczyszczenie z grzechów

Trzecie uroczyste stwierdzenie autora w drugiej części proemium dotyczy historycznego dzieła zbawczego Syna, określonego lapidarnie jako oczyszczenie od grzechów [49].

Patrząc na moment czasowy wypowiedzi zdeterminowanej przez aoryst (oczyszczenie raz na zawsze dokonane) [50] należałoby ją rozumieć jako warunek historyczny bezpośrednio po niej następującej sesji po prawicy. Może jednak miał autor na uwadze bardziej moment ontyczny czynu zbawczego Chrystusa: Wywyższenie Syna jest konsekwencją rze-

---

[46] E. Käsemann, dz. cyt., s. 63 n.

[47] *Der Hebräerbrief*, HWT, Tübingen 1931², s. 12.

[48] H. Hommel, *Schöpfer und Erhalter*, Berlin 1956, s. 82, przyznaje, że myśl ta jest na wskroś biblijna.

[49] Krótką formułę καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος rozszerzają: LA δι' αὐτοῦ; P⁴⁶ Thdrt δι' οὗτου; HKLM 044 1739 δι' ἑαυτοῦ; KL 044 ἁμαρτιῶν.

[50] Por. Hbr 9, 26; 7, 27; 9, 12; 10, 14.

czową oczyszczenia z grzechów, mającego w nim swoją rację. Tego rodzaju interpretacja opiera się na dwóch innych tekstach:

Hbr 9, 12: „[Chrystus] przez własną krew wszedł raz na zawsze do miejsca świętego".

Hbr 10, 19 mówi o naszym wywyższeniu, które jest uwarunkowane jego krwią: „Mamy tedy bracia pewność, że wejdziemy do miejsca świętego przez krew Jezusa".

Wypowiedź o dokonanym czynie zbawczym należy do zasadniczych składników pierwotnej chrześcijańskiej katechezy. Jednak sposób wyrażania się, który zauważamy w Hbr, jest jednorazowy i zupełnie inny od najstarszych dotyczących tej kwestii sformułowań w pierwotnej katechezie. Posługuje się ona (jeśli chodzi o gałąź palestyńską) formułą ὑπέρ. Słowo καθαρισμόν jest terminem rytualnym (καθ) i uzmysławia samą czynność oczyszczania (μος). LXX posługuje się nim tylko sporadycznie. Zależność autora Hbr od ST i w tym wypadku jest oczywista. Job 7, 21 (LXX) bowiem zawiera wszystkie pojedyncze terminy, którymi nasz autor posługuje się w określeniu zbawczego czynu oczyszczenia.

Ponadto w przepisach rytualnych ST dość często spotykamy pojęcia utworzone z tego samego rdzenia, z którego pochodzi również termin καθαρισμόν (przede wszystkim Kpł 11, 16). Dla rytualnego sposobu wyrażania się charakterystyczne jest określenie dnia pojednania w Kpł 16, 30.

Jeśli NT w ogóle mówi o oczyszczeniu, czyni to zawsze w łączności z rytami żydowskimi (Łk 2, 22; Mt 23, 25; J 2, 6) czy w łączności z uzdrowieniem trędowatego (Mt 8, 2; por. Kpł 13-14).

Przymiotnik καθαρός jest również w NT rzadko używany i odnosi się do etycznej sfery człowieka (Mt 5, 8; J 13, 10. 11. 15, 3).

Dopiero późniejsze pisma NT znają pojęcie oczyszczenia w sensie przybliżonym do Hbr 1, 3. 2P 1, 9 mówi o oczyszczeniu z grzechów wiernego. 1 J 1, 7-9 powiada już dość wyraźnie o krwi Chrystusa, iż oczyszcza z wszelkiego grzechu (zwróć uwagę na sformułowanie aktywne; por. również Ef 5, 26; Tyt 2, 14).

Jeden jedyny starszy tekst NT, mianowicie Dz 15, 9, nawiązując do legalnej puryfikacji wspomina o oczyszczeniu serc przez wiarę. Analogia z Hbr 1, 3 jest raczej ogólna — polega na tym, że jeden i drugi tekst wychodzi z starotestamentalnego pojęcia rytualnego oczyszczenia.

Mając wszystkie te spostrzeżenia na uwadze zaznaczyć trzeba, że pierwotna katecheza nie zna sformułowania rytualnego aktu zbawczego Chrystusa. W ujęciu oryginalnym i jednorazowym występuje w Hbr 1, 3. W zbliżony sposób do Hbr 1, 3 odnaleźć go można tylko w późniejszych pismach. A więc Hbr 1, 3 na pewno pochodzi od samego autora

listu i jest późniejszej daty. Stwierdzenie to godzi w teorie tych wszystkich autorów, którzy w Hbr 1, 3 upatrują cytatu już dawniej istniejącego, a wykorzystanego później przez autora Hbr.

Można by przeciw takiej koncepcji wysunąć zarzut, iż Hbr 1, 3 jako cytat, a więc istniejący przed redakcją listu, mógł stanowić wyłom w pierwotnej katechezie. Niezależnie od tego, że ta myśl sama w sobie jest zbyt ryzykowna, napotyka na zasadniczą trudność. Otóż jedynie w Hbr widzimy wyraźną mowę liturgiczną. Tylko Hbr pojmuje śmierć Chrystusa kultowo i przedstawia Chrystusa jako arcykapłana, który przez swoją „ofiarę" powoduje „oczyszczenie z grzechów", prowadząc nas w ten sposób do Boga. Zjednoczenie ludzi poprzez Chrystusa-arcykapłana z Bogiem dochodzi do skutku tylko wtedy, gdy usunięta zostanie z drogi dojścia do świątyni niebieskiej Jeruzalem przeszkoda zasadnicza — grzech [51]. Hbr chętnie posługuje się tym i podobnymi pojęciami, gdyż dostęp wiernych do Boga stanowi naczelną troskę autora listu (2, 2-3; 3, 12-13. 18; 4, 1. 6. 11; 6, 4-6; 9, 14-15; 10, 26-29; 10, 38-39; 12, 15-17). Skoro Hbr przywłaszczył sobie mowę rytualną, nie dziwi już, że problematykę grzechu chętnie kojarzy z ofiarą pojętą kultowo (5, 1. 3; 7, 27; 9, 28; 10, 1-18. 26; 13, 11) [52].

d) Wywyższenie Syna

Ostatnia wypowiedź w Hbr 1, 3, która łączy się z czasownikiem naczelnym („usiadł"), proklamuje wywyższenie Syna słowami Ps 110, 1.

Czasownik „siadać" (tu w formie nieprzechodniej) oznacza czynność siadania. Sama czynność siadania wyrażona jest przez aoryst, co znaczy, że zaszła ona raz po dokonanym czynie zbawczym i na jego podstawie. Syn „usiadł po prawicy". LXX mówi w liczbie mnogiej, podobnie jak i później synoptycy (Mk 10, 37; 40, 16. 19; Mt 20, 21. 23) oraz logion Chrystusa przed Kajfaszem (Mt 26, 64). Ps 110, 1 w liczbie pojedynczej przytacza, prócz Hbr, Ef 1, 20; Kol 3, 1; Rz 8, 34.

Poprzez obraz siedzenia po prawicy w ST wyrażano głęboką miłość (Syr 49, 14), ścisłe zjednoczenie (Ps 80, 16), uznanie, honor (Rdz 48, 13-20; 1 Krl 2, 19; Ps 45, 10); udział w Bożej Mocy (Ps 80, 18) itp. Chyba wszystkie te motywy ma na uwadze autor Hbr, gdyż przedstawia nam w proemium Syna przewyższającego wielkich ludzi ST. Syn więc zajmuje miejsce najbardziej zaszczytne obok Boga i z nim zjednoczony jest jak najściślej.

Do zwrotu „po prawicy" dołączona zostaje apozycja „majestatu".

---

[51] W sprawie pojęcia biblijnego ἁμαρτία — zob. obszerne wypracowanie S. Lyonneta (*Péché*, DBS, 7, 37 (1962) 407—567).

[52] Do całości — zob. również A. Vanhoye, dz. cyt., s. 56—59.

W ST i późniejszym judaizmie często jest mowa o „majestacie" jako właściwości Bożej (1 Chr 29, 11; Ps 145, 3. 6; 150, 2; Mdr 18, 24; Tb 13, 4 nn.; Syr 2, 18, 5; Pwt 32, 3; Hen 5, 4; Test Levi 3, 9 itd.), a nierzadko termin ten używa się jako pojęcie zastępcze samego imienia Bożego, którego z racji uszanowania nie śmiano wymienić [53]. Nawet w NT napotykamy ślady takiej mentalności. Arcykapłan pyta Chrystusa, czy jest „Synem Błogosławionego". Chrystus zaś odpowiada, że nim jest, i dodaje: „ujrzycie Syna Człowieczego siedzącego po prawicy mocy".

Hbr jednak nie obawia się wymówienia imienia Boga [54]. Uczynił to już przecież na samym początku proemium. Pojęcie „majestat" nie może tedy zastępować imienia Bóg, lecz wyraża wielkość i majestat należące się Bogu. Za takim rozumieniem tego terminu przemawia zmiana, którą autor Hbr dokonał w Ps 110, 1 na innym miejscu (12, 2), gdzie mówi wyraźnie o „tronie Boga".

Podobny chyba cel przyświecał autorowi przy zastosowaniu zwrotu „na wysokościach", gdyż Hbr 8, 1 przytacza Ps 110, 1 w sposób zmieniony: „po prawicy majestatu w niebiesiech", co tym bardziej dziwić powinno, gdyż sformułowanie z Hbr 8, 1 w celu wyrażenia myśli o tronującym Jahwe w niebie (1 Krl 8, 30 nn.; Ps 11, 4; 8, 2 etc.) jest dla ST charakterystyczne, a NT zaaprobował je (Ap 4, 2; por. Łk 2, 14; Mt 21, 9). Sformułowania „na wysokościach" używa się najrzadziej dla określenia „wysokości", można jednak powiedzieć, że jest ono najbardziej trafne. Ponieważ przebywanie oraz działalność na wysokościach zarezerwował ST wyłącznie Bogu, Hbr ujawnia, jak bardzo „boskie" jest siedzenie Syna po prawicy. Z tej też racji uzupełnienie „na wysokościach" nie jest wcale zbyteczne, gdyż zapobiega ewentualnemu błędnemu ujmowaniu sesji po prawicy w znaczeniu metaforycznym, jak to niejednokrotnie czynił ST (np. o Salomonie 1 Chr 28, 5; 29, 23 — nie ma w LXX; 2 Chr 9, 8).

Skoro znaczenie całego zwrotu widzi się w takim świetle, można łatwiej znaleźć odpowiedź na pytanie, czy określenie „na wysokościach" odnosi się do czasownika, czy też stanowi uzupełnienie pojęcia „majestat". Wprawdzie w późniejszej literaturze judaistycznej termin g^ebhûrah (majestat) spotyka się bez uzupełnień [55], to jednak zwrot „na wysokościach" pojęty jako uzupełnienie oddaje sens lepiej.

W ten sposób natchniony autor bardzo plastycznie, w oparciu o wzory i myśli ST, opiewa uroczyste wkroczenie Chrystusa na tron Boży,

---

[53] Przykłady w literaturze rabinistycznej, w których g e b h u r ā uchodzi za słowo zastępujące imię Boga — zob. u Str — B 1, 1006 n.

[54] Inaczej O. M i c h e l, dz. cyt., ad loc.

[55] Por. O. M i c h e l, dz. cyt., ad loc.

gdzie będzie miał udział w majestacie, blasku i potędze Boga. Równocześnie uzupełniona została wypowiedź z w. 2 o objęciu dziedzictwa Bożego przez Syna.

3. AUTOR Hbr REDAKTOREM WIERSZA TRZECIEGO

Po krótkim wyjaśnieniu w. 3 łatwiej nam będzie dać odpowiedź na postawione pytania zasadnicze:

1. Czy Hbr 1, 3 jest hymnem czy częścią hymnu przejętego przez autora Hbr?

2. Jakie jest religijno-historyczne tło mieszczących się w nim wypowiedzi chrystologicznych?

Za opinią, że Hbr 1, 3 cytuje starszą pieśń chrystologiczną (jeśli chodzi o stronę literacką), przemawia jeden tylko fakt, mianowicie wprowadzenie wiersza na podstawie zaimka względnego „który". Że zwrot „usiadł po prawicy" itd. wprowadzony został bez zaimka względnego (to samo w Hbr 12, 2), aczkolwiek autorowi sformułowanie relatywne jest znane (8, 1 — ὅς; 10, 12 — οὗτος), jeszcze nie świadczy o tym, że cały wiersz trzeci jest hymnem, gdyż opis siedzenia po prawicy stanowi tylko cząstkę wiersza. Można najwyżej powiedzieć, że proklamację wywyższenia Chrystusa znalazł natchniony autor w formie stałej z wprowadzeniem relatywnym i że w takim to sformułowaniu używały Ps 110, 1 pierwotne gminy. Co do tego jednak nie mamy pewności, gdyż autor, ilekroć przytacza Ps 110, 1, nadaje mu różne, własne kształty. Owszem, nie jest wykluczone, że cytat Ps przejął autor już w zmienionej formie: „usiadł po prawicy". Z drugiej strony stać było samego autora na taką zmianę, na co wyraźnie wskazuje forma κεκάθικεν w w. 12, 2. Z większą pewnością przypuszczać można, że uzupełnienie „majestatu na wysokościach" pochodzi od samego autora, gdyż, jak już zauważyliśmy, przepięknie harmonizuje z kontekstem. Ponadto Hbr przytacza cytaty ST czasem bardzo dowolnie, nawet uzupełniając je, by wykorzystać dla swojej myśli teologicznej. Klasyczny w tym względzie przykład stanowi Hab 2, 4 w Hbr 8, 37 n. [56]

Z całą jednak pewnością powiedzieć można, iż autor Hbr włącza się w nurt najstarszej katechezy, która wywyższenie Chrystusa opiewa przy pomocy Ps 110, 1, sięgając do logiów Chrystusa (Mk 14, 53-65; Mt 26, 57-75, Łk 22, 69 mówi tylko o siedzeniu po prawicy Mocy Bożej opuszczając wypowiedź Chrystusa o paruzji).

Oryginalne i nie powtarzające się w NT ujęcie tej myśli świadczy o tym, iż sam autor Hbr jest także jej redaktorem.

---

[56] Por. A. Strobel, *Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem. Auf Grund der spätjüdisch urchristlichen Geschichte von Habakuk 2, 2 f*, NTS, 2, Leiden—Köln 1961, s. 82.

Zwolennicy opinii, że Hbr 1, 3 jest hymnem, powołują się na znajdujące się w nim sformułowania orzeczeniowe. Taki sam jednak styl cechuje całe proemium. W ten sposób formułuje autor wypowiedź o Synu-Dziedzicu z hymnodycznym wprowadzeniem (ὅν). Nikt jednak twierdzić nie będzie, iż wypowiedzi tej nie należy przypisać autorowi Hbr. Styl orzeczeniowy z hymnodycznym wprowadzeniem (δι' οὗ) cechuje solenne ogłoszenie Syna pośrednikiem w akcie stworzenia (w. 2b). Aczkolwiek stereotypowego sformułowania o Chrystusie-Pośredniku (δι' οὗ nie należy przypisywać autorowi, to jednak cały zwrot pochodzi od niego, gdyż tylko w tym wypadku opis pośrednictwa Chrystusa w stworzeniu znajduje się w obramowaniu teocentrycznym, gdzie „Bóg" jest nie tylko logicznym, ale i formalnym podmiotem zdania, a zmianę stoickiej formuły „wszystko" na „eony" w świetle miejsca paralelnego Hbr 11, 3 przypisać należy wyłącznie autorowi Hbr.

Jednym zdaniem autor nasz wykazuje uzdolnienie do budowania poza „hymnem" (w. 3) zdań hymnodycznych, które wyszły spod jego pióra. Czyżby nie był zdolny do kontynuacji w w. 3 zapoczątkowanego stylu?

A więc wprowadzenie „hymnodyczne": „który będąc" w w. 3 uzasadnione jest faktem umiejętności używania solennego stylu przez autora Hbr. Gdy jeszcze pod uwagę weźmiemy wyjątkowe sploty gramatyczne i stylistyczne, odpowiedniki i kontrasty, Hbr 1, 1-4 przedstawia nam się jako przepiękna harmonijna całość literacka, w której na cytat nie ma miejsca.

Ze stanowiska rzeczowego argumentacja, jakoby w. 3 stanowił starszą od całości pieśń, ma również nikłe widoki prawdopodobieństwa. Owszem, w Hbr 1, 3 zachodzą elementy powtarzające się w innych hymnach chrystologicznych, jak: 1. Chrystus obrazem Boga; 2. pośrednik w stworzeniu; 3. inkarnacja; 4. akt zbawczy; 5. wywyższenie; 6. otrzymanie imienia. Drugi jednak element pojawia się już przed w. 3, a szósty następuje po nim.

Niech poniższa tabelka wykaże, jak dalece w ogóle wszystkie te elementy znalazły zastosowanie w hymnach chrystologicznych:

	Kol 1, 15–20	Flp 2, 6nn.	1 Tm 3, 16	Pieśń w Prologu Jana	Hbr 1, 3
1	+'	+	–	+	+
2	+	–	–	+	zasadniczo już w. 1, 2
3	–	+	+	+	–
4	+	+	+	–	+
5	+	+	+	–	+
6	–	+	+	–	dopiero w w. 4, a więc poza „hymnem"

Prócz dość dowolnego wyboru poszczególnych elementów, nie zważając już na ich uporządkowanie w pojedynczych tekstach, zauważyć można daleko idące odchylenia w samym sposobie wyrażania się i określania danej jednostki teologicznej. Tak np. tylko Kol 1, 15-20 znany jest termin „obraz", tylko pieśni w Prologu pojęcie „Logos", tylko Hbr opisuje akt zbawczy w języku kultowym.

Krótko powiedziawszy przed oczyma miano jeden, w jego rysach zasadniczych, obraz Chrystusa, który każdorazowo oświetlono z innej strony przy doborze własnych pojęć i ram literackich. Czyżby obraz Chrystusa miał być autorowi Hbr zupełnie obcy? Dlaczego nie był on zdolny stworzyć solennego opisu Chrystusa z uwzględnieniem zasadniczych chrystologicznych rysów? Przemawiają za tym poważne racje:

1. Oryginalne ujęcie wypowiedzi o równości Syna z Bogiem.

2. Włączenie jej w początek wypowiedzi chrystocentrycznych.

3. Łączenie myśli o Chrystusie podtrzymującym kosmos z ideą jego pośrednictwa w samym akcie stworzenia na podstawie identycznych skojarzeń w ST.

4. Mowa rytualna (obca wszystkim innym pieśniom chrystologicznym) nie znajduje się tylko w Hbr 1, 3 ale w ogóle w liście, co wskazuje na to, że jeden i ten sam autor jest redaktorem całości.

5. Fakt bardzo późnego ujawnienia się sformułowań rytualnych w NT i ich sporadyczność, co przemawia przeciw wczesnej redakcji tekstu Hbr 1, 3 jako starszej od listu pieśni.

6. Znajdujący się poza „cytatem" motyw nadania imienia.

7. Korespondencje rzeczowe w samym proemium.

8. Harmonia rzeczowa proemium z listem.

Na podstawie powyższych wywodów trudno się zgodzić na to, że w. 3 nie wyszedł spod pióra autora Hbr.

Na drugie pytanie, jakie jest tło religijne dla Hbr 1, 3, zasadniczo odpowiedzieliśmy już przy analizie poszczególnych wypowiedzi. Dlatego zestawimy tylko już poprzednio uzyskane wyniki:

1. Wypowiedź o równości Syna z Bogiem oparta jest na nomenklaturze literatury sapiencjalnej ST.

2. Idea podtrzymywania świata przez Boga wyjęta jest z ST. Schemat ST łączenia idei podtrzymywania świata z samym aktem twórczym Boga stał się dla autora Hbr modelem kosmologii chrystologicznej. Skojarzenia tego rodzaju są gnozie zupełnie obce. W gnozie egzystencja świata skazana jest na samoodpowiedzialność i samowystarczalność.

3. Rytualny opis historycznego faktu zbawczego jako oczyszczenie z grzechów opiera się na ceremoniale rytualnym ST. Poszczególne nawet terminy wyjęte są z Job 7, 21.

4. Samo użycie Ps 110, 1 dla wyrażenia idei wywyższenia Chrystusa przesądza gnostyckie tło tej wypowiedzi.

Wobec powyższych stwierdzeń wydaje mi się, że Hbr nie posiada gnostyckiego tła.

VI. DZIEDZICZENIE IMIENIA

Należałoby jeszcze zająć się w. 4, w którym jest mowa o dziedziczeniu imienia przez wywyższonego Syna.

Oczyszczenia z grzechów dokonał Syn na ziemi. Poprzez wywyższenie, które jednak ontycznie łączy się ze śmiercią, dokonała się transformacja samego Zbawiciela, na którą formalnie i wyraźnie wskazuje użyty w aoryście imiesłów „stawszy się", mający na uwadze przemianę historyczną: ze stanu natury ludzkiej, którą Chrystus przyjął (Hbr 2, 14), przez śmierć „stał się" (2, 17; 5, 5. 9; 6, 20; 7, 16. 22. 26 — zawsze o Chrystusie-arcykapłanie) „potężniejszy od aniołów". By skutek tej przemiany był namacalnie widoczny, stawia autor stan, w którym znajduje się Syn po śmierci, wyżej od aniołów, których uważano za duchy czyste. W ten sposób Syn jest w najbliższym sąsiedztwie Boga, które autor już przedtem określił za pomocą wypowiedzi o siedzeniu Syna po prawicy Boga.

Nie możemy się tu niestety rozwodzić nad znaczeniem kultu aniołów za czasów Chrystusa. W każdym bądź razie autor hymnu chrystologicznego w liście do Flp 2, 10, by określić wyjątkową godność Chrystusa wywyższonego, każe uginać kolana mieszkańcom nieba. Paweł zaś w Kol 1, 15-20 opiewał prymat Chrystusa wywyższonego nad aniołami (podobnie 1 P 3, 22). Hbr 1, 4 używa w tym celu terminu κρείττων. Rdzeniem słowa jest κρατος — siła, potęga. Chrystus więc „potężniejszy" stał się od aniołów. A jeśli mamy na uwadze pośrednictwo aniołów, którym ludzie cieszyli się w ST i w późniejszym judaizmie, to i konsekwentnie Chrystus jako nasz pośrednik działa o wiele skuteczniej niż aniołowie.

W parze z transmutacją Chrystusa idzie fakt oddziedziczenia imienia. Zwrot „dziedziczyć imię" nie jest w NT w ogóle znany. Można oddziedziczyć „ziemię" (Mt 5, 5), podobnie jak w ST, albo „królestwo Boże" (Mt 25, 34; 1 Kor 6, 9) lub „życie wieczne" (Mk 10, 17). Prz 3, 35 oraz Syr 4, 13 zna wyrażenie zbliżone: „dziedziczyć chwałę". W Hbr 1, 4 uzupełnia autor wypowiedź o eschatologicznym dziedzicu (1, 2), przy czym używa perfektum (κεκληρονόμηκεν) stwierdzając w ten sposób, że Chrystus nie tylko został ustanowiony (aoryst) dziedzicem wszystkiego

i to dziedzictwo objął, lecz w całej pełni je posiada i posiadać będzie na zawsze.

Chrystus oddziedziczył „imię". Oddziedziczenie imienia musiało zrodzić w umysłach adresatów, tj. Semitów, inny obraz niż w naszych umysłach.

1) Imię oznaczało dla Semity samą osobę, 2) uważane było za środek utworzenia relacji z drugim człowiekiem. Np. dzięki objawieniu imienia Jahwe utworzona została komunikacja pomiędzy Bogiem a ludem (Wj 3, 13-15). Imię Jezus oznacza osobę, która istniała jak każdy z nas (pierwszy aspekt) oraz zbliżyła się do ludzi (drugi aspekt). Skoro jednak człowiek Jezus został wywyższony i otrzymał imię to od Boga, nowe otrzymało znaczenie oraz utorowało drogę do nowego stosunku Chrystusa do nas.

Jakie jest jego znaczenie oraz jego stosunek do nas w Hbr 1, 4?

Do dokładnego określenia znaczenia imienia Syna wielce dopomaga spostrzeżenie lingwistyczne. Imię Syna nie jest w ścisłym tego słowa znaczeniu określone jako wyższe od aniołów, lecz jako „wielce różnie odziedziczone" (διαφορώτερον) w stosunku (παρά) do nich. Termin διάφορος różny (prócz listu do Hbr tylko w Rz 12, 6), w sensie przymiotnikowym ma znaczenie posiadania większego waloru (Mt 6, 26). Tutaj trzeba mieć na uwadze jeden i drugi moment, mianowicie sposób wielce zróżnicowanego oddziedziczenia imienia w stosunku do aniołów oraz większy walor.

Nie może ulegać wątpliwości, że o sposobie dziedziczenia zadecydowały dwa fakty, o których mowa w exordium: 1) Chrystus jest synem; 2) oczyścił nas z grzechów. A więc Chrystus na podstawie synostwa oddziedziczył imię Boże, a na podstawie aktu zbawczego imię potężniejsze od aniołów, które zdolne jest udostępnić nam drogę do Boga.

Myśli te autor rozwinie w następnej części. Pozycja terminu „imię" na samym końcu exordium jest wyjątkowo uroczysta, ale zarazem jest sygnałem, że autor ma nam na temat imienia jeszcze coś do powiedzenia. Rzeczywiście, Hbr 1, 4-14 określa ściśle stosunek oddziedziczonego imienia do Boga, a 2, 5-8 relację jego do nas. Termin „imię" bez rodzajnika kojarzy myśli nasze z Synem, którego autor w identyczny sposób wprowadził na widownię: „w Synu".

Wprawdzie nie możemy już dalej rozwijać tematyki związanej z imieniem w oparciu o dalsze wywody autora, stwierdzić jednak należy, że zacytowanie ST w następnych wierszach, które w ścisły sposób łączą się z naszym exordium, jeszcze raz potwierdzają opinię naszą o jedności literackiej Hbr 1, 1-4 i jego związku z całością listu.

*

Hbr 1, 1-4 stanowi wspaniałą jedność literacką. Autor natchniony podzielił ją na dwie części. W pierwszej, teocentrycznej, na swój sposób przekazał istniejącą już wypowiedź o Chrystusie pośredniku w akcie stworzenia. Wskazuje na to stereotypowe sformułowanie δι' οὗ. W drugiej części wypowiedź tę uzupełnił, przedstawiając Chrystusa jako Kosmokratora podtrzymującego wszechświat wszechmocnym słowem swoim, podobnie jak Jahwe w ST. Do proklamacji wywyższenia Syna dochodzi drogą inkarnacji, czyli epifanii. Wprawdzie nie wyraża jej formalnie, zawiera ją jednak orzeczenie o dokonanym oczyszczeniu z grzechów, utrzymane w stylu rytualnym, właściwym tylko autorowi Hbr. Autor Hbr więc podobnie jak Paweł nie tyle zainteresowany jest samym faktem inkarnacji, ile głównymi elementami dotyczącymi naszego zbawienia: śmiercią i wywyższeniem Chrystusa. Do wypowiedzi o wywyższeniu dołącza autor Hbr zdanie o dziedziczeniu imienia, które stawia Chrystusa ponad świat anielski. Jest tu poruszony podobnie jak w Kol 1, 15-20 temat absolutnego prymatu Chrystusa. Autor Hbr rozwinie go dopiero później. Paweł poświęcił mu Kol 1, 15-20.

W. 3 jest tedy dziełem autora Hbr, całość zaś (1, 1-4) nie ma nic wspólnego z gnozą, ale wyrosła na tle teologii ST.

LITERARISCHE UND GENETISCHE PROBLEME IN Hbr 1, 1-4

Sowohl stilistisch-literarische als auch sachliche Gründe veranlagten viele Forscher Hbr 1, 3 aus Hbr 1, 1-4 als ein einheitlich geprägtes theologisches Einzelstück herauszuheben und als Christuslied zu erklären, das bereits vor dem Niederschlag von Hbr bekannt war und auf gnostische Grundideen zurückgriff. Zwar hat Vanhoye nicht mit geringem Erfolg die literarische Einheit von Hbr 1, 1-4 aufzeigen können, doch wird man seine Studie nicht als vollständige Antwort diesbezüglich bewerten dürfen, da sie sich auf literarische Struktur-Untersuchungen beschränkt.

Der Verf. verweist in der unterbreiteten Studie auf die wichtigsten literarischen und theologischen Probleme von Hbr 1, 1-4, jedoch im Hinblick auf V. 3. Hbr 1, 3 passt sowohl stilistisch wie auch sachlich in den Gesamtaufbau von Hbr 1, 1-4. Der feierliche Prädikationsstil, der nur für V. 3 gültig sein sollte (Norden) ist auch in den ersten Versen vorhanden. Das beweist die Aussage über den Eintritt des Sohnes in die Erbschaft, die wohl sicher vom Verf. ad Hbr stammt und die Schöpfungsmittleraussage.

Gegen eine Anspielung von V. 3 als „ehemaliges Christuslied" an gnostisches Ideengut (Bornkamm, Käsemann) spricht u. a.: 1. Die auf atl. Schemen von Welt--Schöpfung und All-Erhaltung sichtbar zurückgreifende Kombination von Weltmittler und Weltenerhalter; „Die Gnosis kennt keinen Rückgriff von Erhaltung auf Schöpfung" (Jonas). 2. Die allen anderen ntl. Christusliedern völlig fremde rituelle Sprache von Hbr 1, 3 als Deutung des geschichtlichen Kreuzesgeschehens einerseits und die mit dieser im sachlichen Zusammenhang stehende Vorstellung

von Jesus als dem einzigen letztgültigen Hohenpriester und seines Todes als rituellem Opfer anderseits; 3. Die verhältnismässig spät im NT einsetzende rituelle Sprachbezeichnung für das geschichtlich gedachte Kreuzesgeschehen als Sündenreinigung; 4. Das ausserhalb des „Zitats" stehende Onoma-Motiv.

V. 3 hat mit Gnosis nichts zu tun. Es bestehen auch keine Gründe V. 3 als ein in Hbr 1, 1-4 eingebautes, einst a parte stehendes Christuslied zu betrachten.